

از کوچه رندان

درباره زندگی و اندیشه حافظ

۳۴

دکتر عبدالحسین زرین کوب



بها : ۱۳۰۰ ریال

0164

269

THE JAMMU & KASHMIR UNIVE
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____
Vol. _____
Accession No. _____
Copy _____
Book No. _____

THE JAMMU & KASHMIR UNIV
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____
Vol. _____ Book No. _____
Accession No. _____ Copy _____

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در باره زکات و الصدقات

نوشته

دکتر عبدالحمید دین گوی



کتابخانه مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۲

Handwritten text in blue ink, possibly a library stamp or reference number, is visible above the label.

Accession No.	
Class No.	
Vol.	
Book No.	
Copy	

THE JAMMU & KASHMIR UNIVER
LIBRARY.
DATE LOANED

از کوچهٔ زندان

دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ

نوشته

دکتر عبدالحسین زرین کوب



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۶۹

ناله و گریه

کتابخانه عمومی و فرهنگی

HMIR UNIVERSITY
Library
No. 314807
Dated 31.12.57

Shir
God



زرین کوب، عبدالحسین

از کوچه دندان

چاپ پنجم: ۱۳۶۶

چاپ ششم: ۱۳۶۹

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

تیراژ: ۸۸۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
نه	درباره نویسنده
یازده	مقدمه
۱	۱. شهر رندان
۱۳	۲. فیروزه بواسحقى
۳۱	۳. میان مسجد و میخانه
۴۳	۴. رند و محتسب
۵۶	۵. سرود زهره
۷۲	۶. سخن اهل دل
۹۰	۷. رؤیا و جام جم
۱۱۰	۸. دو رند
۱۲۷	۹. رند در بن بست
۱۴۴	۱۰. در دیر مغان
۱۵۸	۱۱. از میکده بیرون
۱۷۶	۱۲. عشق، کدام عشق؟
۲۰۳	یادداشتها
۲۵۹	کتابنامه گزیده
۲۶۷	فهرست راهنما
۲۷۷	فهرست کتابها و مجلات

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

دیباچه چاپ پنجم

اینکه تعداد کثیری از غزلیات دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی معروف به لسان الغیب و حتی به زعم بعضی تمامت آنها، در آنچه از الفاظ و اشارات سنتی غزل فارسی در آنها هست ناظر به معانی رمزی و کاشف از تجارب روحانی است امری است که امروز محققان ما را در آن باب مجال تردید نیست. کثرت و تکرار این گونه معانی در کلام خود خواجه و حتی در سخن بعضی معاصرانش چون خواجهی کرمانی و سلمان ساوجی در آنچه از غزلیات آنها باقی است وجود اینگونه معانی و افکار را در غزل عصر وی همچون نشانه‌ای از پیدایش و توسعه تدریجی نوعی سنت مقبول در نزد شاعران آن عصر نشان می‌دهد که سابقه آن البته به روزگار عراقی و مولانای روم و عطار و سنایی می‌رسد و ذوق خاصی به شعر حافظ و بعضی معاصران او می‌بخشد.

بعلاوه فحص و تحقیق در آنچه از احوال خواجه و از فحوای اقوال خود او یا معاصرانش برمی‌آید نیز تبحر او را در لطایف عرفان و دقایق حکمت، آنگونه که در تعالیم و مواجید مشایخ اهل عصر در فارس و خارج از آن رایج بوده است معلوم می‌دارد و از قراین برمی‌آید که به هر حال لطایف فتوحات امثال شیخ محیی الدین بن عربی و اشارات شیخ روزبهان بقلی شطاح فارس و آنچه ائمه کلام و حکمت و بلاغت در تفسیر لطایف قرآن کریم در آن ایام تقریر می‌کرده‌اند از خاطر کنجکاوی و ذهن تیزبین این فرید عصر که حافظ کتاب مبین هم بوده است مستور نبوده است. از اینجا پیداست که بدون توجه به این جنبه از معانی عرفانی درک تمام لطایف غزلیات خواجه ممکن نیست اما احاطه بر جمله معارف و حکمی هم که این لطایف مبنی بر آنهاست در حوصله دانش و ادراک تمام دوستداران شعر خواجه نمی‌تواند باشد و جز راز آشنای اهل معرفت را نفوذ به ماورای قلمرو تعبیرات و اشارات وی ممکن نیست.

با این حال کسانی هم که مجال ورود به آن اقلیم را ندارند از لطایف عبارات و دقایق اشارات منطوی در ظاهر کلام وی نیز بی‌ بهره نمی‌مانند و بدینگونه عارف و عامی هریک در

حد وسع و فهم خویش از سخن وی ذوق می یابند و التذاذ و تمتع حاصل می کنند. از همین روست که بعضی شارحان دیوان هم ورای لطایف حکمی و عرفانی کلام، دقایق ظاهری سخن خواجه را نیز درخور تفسیر و تحقیق دقیق یافته اند و به مجرد تفسیر عرفانی آن اکتفا نکرده اند. از این گذشته، در مورد تعداد قابل ملاحظه ای از غزلیات خواجه هم انعکاس حوادث و انقلابات عصر مشهود است، و شک نیست که تمام دیوان در یک زمان و تحت تأثیر عامل واحدی به وجود نیامده است. گذشته از تفاوت مراتب احوال، حوادث و سوانح فردی و اجتماعی عصر حیات شاعر هم در این سخنان انعکاس دارد و از اینجاست که بدون نفوذ در زندگی و عصر شاعر ادراک تمام زوایای افکار و اشارات او حاصل نمی شود و همین معنی است که در این کتاب جستجوی اندیشه حافظ را بر پژوهش در احوال حیات او متوقف داشته است. به هر تقدیر، آنچه امروز آن را حافظ شناسی می خوانند هنوز در آغاز راه است و ناچار هرچه را در طرح این کتاب به بررسی درنیامده باشد دیگر رهروان این طریق جبران خواهند کرد. جای افسوس است که در حال حاضر حتی نسخه مصحح جامعی از دیوان که در صحت و اتقان آن جای بحث و تردید نباشد در دست نیست و باوجود نشر متن های انتقادی و شبه انتقادی متعدد که حتی در سالهای اخیر از دیوان خواجه عرضه شده است هنوز دست یافتن به نسخه منقح نهایی دیوان کاری است که حصول آن در گرو آینده است. این نیز، اسباب آماده طلب می کند و از آنجمله تبصر در معارف عصر حافظ و در ادب رایج دوران اوست. علاوه بر آن، قریحه نقد و وقوف درست بر دقایق نقد متون می خواهد و در تمام این موارد نیز، معنی دیگر است و دعوی دیگر. که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست.

مردادماه ۱۳۶۶

درباره نویسنده

عبدالحسین زرین کوب به سال ۱۳۰۱ شمسی در بروجرد به دنیا آمد. سالهای عمر او تا به امروز با کتاب و درس و تحقیق و تألیف و سفرهای علمی متعدد به هند و پاکستان و اتحاد جماهیر شوروی، و کشورهای عربی و ممالک اروپایی و ایالات متحده آمریکا گذشته است. وی دو سال در دانشگاههای کالیفرنیا و پرینستون درس داده و اکنون در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و دانش-سرای عالی مشغول افاضه است.

زمینه اصلی کار زرین کوب نقد ادبی و مطالعه در فرهنگ اسلامی است. وی با تبصر در زبان فارسی و تسلط بر زبان و ادبیات عرب و آشنایی به چند زبان زنده اروپایی تا کنون آثاری پرارزش چون نقد ادبی (۱۳۳۸)، تاریخ ایران بعد از اسلام (۱۳۴۳)، دو قرن سکوت (۱۳۳۰)، چاپ چهارم (۱۳۵۲)، ارزش میراث صوفیه (۱۳۴۴)، نشر سوم (۱۳۵۳)، بامداد اسلام (۱۳۴۶)، نشر دوم (۱۳۵۴)، شعر بی دودغ، شعر بی نقاب (۱۳۴۶)، با کاروان حله (۱۳۴۷)، تکدخت (۱۳۴۷)، کادنامه اسلام (۱۳۴۸)، یادداشتها و اندیشهها (۱۳۵۱)، فراد از مدسه (درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی) (۱۳۵۳)، نه شرقی، نه غربی - انسانی (۱۳۵۴)، تاریخ در ترازو (۱۳۵۴)، منتشر ساخته است.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVER
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No.

Book No.

Vol.

Copy

Accession No.

مقدمه

اینجا از کوچه رندان چه می‌جویم؟ راه تازه‌ای به شناخت حافظ . جایی که در مسجد و خانقاه ردپایی از وی باقی نمانده باشد نشانش را شاید در کوچه رندان بتوان یافت . اما کسی که می‌گوید «حافظم دره‌جلسی دردی کشم در محفلی»، آن اندازه زرنگی دارد که در کوچه رندان هم خود را از چشمهای کنجکاو بوالفضولان پنهان دارد. با این همه تحقیق که در احوال وی کرده‌اند، با این همه تفسیر که بر اشعارش نوشته‌اند، هنوز که می‌داند وقتی وی از عشق و شراب صحبت می‌کند مقصودش شوق و مستی اهل راز است یا شراب و شاهد شیراز؟ در شعر او همه چیز رنگ ابهام دارد و رنگ اسرار . اما تا وقتی که او را جز در این غزلها نمی‌توان جست، در شناخت او این نقطه استفهام باقی خواهد بود. با اینهمه، اگر جویندگان دیگر در مسجد و خانقاه رد او را گم کرده‌اند، آیا نمی‌توان در جستجوی او، به کوچه رندان نیز نومیدانه سرکشید؟ البته که می‌توان. مشکل آن است که از این کوچه بتوان به سلامت گذشت و اگر رندان راستین را درین کوچه پر اسرار نتوان شناخت، بیم آن هست که نتوان به سلامت از آن عبور کرد. بعلاوه در کنار این رندان شهر باید سایه حافظ را درست تشخیص داد. سایه واقعی او را. اما این سایه لغزنده را نمی‌توان صید کرد. در واقع شاعر شیراز، در يك عمر که به پیرانه سر نیز رسید، چنان رندانه زیست که نه ردپای درستی از خود باقی گذاشت نه سرگذشتی که سایه او باشد آن روشنی که يك اثر هنری را آینه احوال هنرمند می‌کند در شعر او نیست و از سرگذشت او نیز آن قدر کم در شعرش رسوب کرده است که نمی‌توان از

یازده

خلال این اشعار سیمای واقعی او را به درستی طرح کرد. نه نامه‌ای از او در دست هست نه یادداشت روزانه‌ای. تباریخنویسان عصر از شرح جنایات نام. آوران هرگز به احوال دیگران نمی‌پرداخته‌اند. روایات تذکره نویسان هم در این باب نه کهنه است و نه اعتماد کردنی. بیشتر قصه‌هایی است که فقط طبع افسانه‌جوی خیالپرستان را قانع می‌کند و ظاهراً آن همه را بر ساخته‌اند تا بعضی نکته‌های مبهم و اسرارآمیز را که در شعر وی هست تفسیر کرده باشند. اما از این اشعار نیز نمی‌توان چیز درست و روشنی به دست آورد. گویی شاعر شیراز از خلال این اشعار بلورین خویش چنان گذشته است که مثل يك جویبار صاف آرام هیچ رسوبی از خود باقی ننهاده. با چنین احوالی چگونه می‌توان سایه گریزان این رند جهانسوز را در کوچه رندان به دام انداخت؟

قدیمترین شعری که در دیوانش هست يك قطعه ظریف و طیبیت آمیز است در باب استر گمشده وی، که شاعر جوان شیراز در روزگار جلال‌الدین مسعود شاه - و به هر حال پیش از سال ۷۴۳ هـ ق که سال وفات این پادشاه است - جرئت کرده بود آن را در خواب درون اصطبل سلطنتی بیابد. شاید نیز استری از وی گم نشده بود و شاعر - برای يك تقاضا، و عرض حال - در این قطعه خویش فقط حسن طلبی به کار برده بود. اگر در این هنگام شاعر جوان اندکی بیش از بیست سال داشته است می‌بایست در حدود ۷۲۵ هـ ق به دنیا آمده باشد. در این صورت هنگام مرگ - سال ۷۹۲ هـ ق - لابد هفتاد سالی داشته است یا بیشتر. بعضی تذکره نویسان عمر وی را شصت و پنج سال نوشته‌اند که ظاهراً مأخذ درستی ندارد. در صحت آنچه راجع به زندگی وی در روایات دولتشاه، جامی و میرخواند آمده است، هم به سبب فاصله زمانی که با حیات شاعر دارند، جای شك هست و هم به سبب افسانه آمیز بودنشان. از مأخذ قدیمتر هم که در دست هست جز نقل و ضبط پاره‌ای ایات یاغزلهای وی - بعضی اوقات حتی بدون ذکر گوینده - چیزی به دست نمی‌آید و فایده‌ای که از قدیمترین آنها حاصل می‌شود شاید به دست آوردن چند غزلی باشد از آنچه بی شك ده دوازده سالی قبل از مرگ شاعر سروده شده و مشهور بوده است. از خود دیوان هم پاره‌ای اشعار را می‌توان یافت که با حوادث و نام آوران

عصر ارتباط دارند و از این راه شاید بتوان تاریخ تقریبی آنها را معین کرد. بررسی در ترتیب تاریخی غزلها و تعیین اینکه هر غزل با کدام يك از ادوار حیات شاعر ارتباط دارد البته شرط هر تحقیق دقیقی است، اما گاه نیز دشواریهایی دارد که به آسانی نمی‌توان حل کرد. از جمله در غزلی واحد شاعر يك جا از «قد خمیده خویش» که نشان پیری است صحبت می‌کند و جای دیگر در همان غزل از «عشق و شباب و رندی»، و بدین گونه پژوهنده را سرگردان می‌کند که این غزل را باید مربوط به دوران پیری شاعر شمرد یا به عهد عشق و شباب و رندی؟ بدون شك اینکه عشق و شباب مربوط به معشوق باشد و قد خمیده مربوط به عاشق قابل قبول نیست چرا که حافظ لااقل از همشهری هشیارخویش سعدی رند کار افتاده باید این اندازه آموخته باشد که وقتی او با قد خمیده که دارد به صحبت جوانان مایل است نمی‌تواند جوانی را که در «عشق و شباب و رندی» مجموعه مراد، را دارد به صحبت يك پیر دعوت کند. در این صورت باید تصور کرد که صحبت از قد خمیده او، یا در پیری به این غزل الحاق شده است یا در همان جوانی، و تنها به خاطر يك قافیه مناسب - کمان. این نکته دشواری را که در تنظیم تاریخی دیوان - یا لااقل قسمتی از آن - هست نشان می‌دهد و تنها يك راه باقی می‌ماند که عبارت باشد از تکیه کردن بر آنچه به حوادث و اشخاص اشارت دارد و این کار، که بعضی اهل تحقیق بدان گراییده‌اند، بی‌شك كمك بسزایی خواهد کرد در فهم شعر و زندگی حافظ. اما آنچه این کار را دشوار می‌کند وضع نابسامان دیوان است و دشواریهایی که درباره اصالت الفاظ و عبارات آن هست. آن گونه که از مقدمه قدیم دیوان برمی‌آید دیوان او سالها بعد از مرگ شاعر جمع شد. با اینهمه از نسخه‌های کامل و موجود دیوان هیچيك نیست که در زمان حیاتش نوشته شده باشد. قدیمترین نسخه‌ها تقریباً بیست سالی بعد از مرگش نوشته شده است و نسخه‌ای کامل نیست. با این همه چاپهای گوناگون نیز که در این سالها از دیوان وی کرده‌اند هنوز تنها نسخه‌ای که می‌تواند مرجع يك تحقیق واقع شود همان است که محمد قزوینی چاپ کرده است و دکتر قاسم غنی. نسخه‌ای که دکتر پرویز خانلری نشر کرده است با آنکه از آنچه اساس طبع قزوینی است قدیمتر است

گزیده‌ای بیش نیست و با وجود قدمت آن، این اندیشه درباره آن به خاطر می‌آید که وقتی يك کاتب این جرئت را به خود بدهد که از مجموعه غزلیات شاعر مقداری را به میل و سلیقه خود انتخاب کند و غزلیات یا ابیاتی را حذف کند آیا اطمینان هست در ابیات و الفاظ اصل به میل خود تصرف نکرده باشد. در باب غالب نسخه‌های دیگر نیز که این اواخر منتشر شد همین ملاحظه هست. در این صورت بعضی ضبطهای این نسخه‌ها، با آنکه شاید بر ضبط چاپ قزوینی هم ترجیح دارد، نمی‌تواند محقق را قانع کند. ناچار، تا يك نسخه جامع قدیمتر و دقیقتر نشر نشده است باید فقط بر طبع قزوینی اعتماد کرد - نه چیز دیگر - با آنکه این چاپ قزوینی هم يك چاپ انتقادی دقیق نیست.

يك مشکل دیگر عبارت است از بیان شاعر که در بعضی موارد چنان مبهم و اسرار آمیز می‌نماید که هیچ نمی‌توان آن را بر ظاهر حمل کرد. درست است که در پاره‌ای اشعار اشارات مبهم به اوضاع و احوال عصر هست و در بعضی جاها نیز ممدوح را با اوصاف معشوق یاد کرده است و بسا که معشوق او جز يك پادشاه یا وزیر وقت کسی دیگر نیست، اما در بسیار جاها نیز زبان ابهام-آمیز است و رندانه. چنانکه کلام وی را نمی‌توان به آنچه از ظاهر آن مفهوم است حمل کرد. از این روست که از قدیم، شارحان دست به تأویل شعر وی زده‌اند و گه گاه آن را ترجمان اسرار و افکار صوفیه ساخته‌اند. درست است که انتساب حافظ به صوفیه یا به سلسله‌های طریقت محل تردید است، اما آشنایی او با ادب و زبان صوفیه درست است و این همه بعضی اشعار وی را دشوار می‌کند و محتاج به تأویل.

بدین گونه از میان اشعاری که در آنها ساده‌ترین اشارات به احوال و اوضاع زمانه در کنار پیچیده‌ترین رموز حکمت و عرفان واقع می‌شود و شاعر در آنها معشوق را گاه در مقام ممدوح می‌نهد و گاه به مرتبه يك مطلوب روحانی می‌رساند، دریافت احوال و افکار او آسان نخواهد بود. خاصه که حوادث زمانه در طی روزگار دراز عمر، «حافظ خلوت نشین» را میان مسجد و میخانه و رندی و پارسایی سرگردان کرده باشد.

با همه این کتابهایی که تا کنون درباره حافظ نوشته‌اند آیا کتاب

حاضر می‌تواند مدعی شود که يك جای خالی را پر کند؟ البته در باب حافظ هنوز جای حرف هست و هم خواهد بود، اما در ایران هر کس با دیوان حافظ سروکاری دارد - و کیست که ندارد؟ - دلش می‌خواهد چیزی درباره حافظ بنویسد و می‌نویسد. ادعا ندارم که کتاب حاضر هم چیزی بیش از این باشد. اگر باشد می‌توان امید داشت که به هر حال جوابگوی حاجتی باشد. در این جستجو از کار جویندگان دیگر بهره بسیار یافته‌ام، اما آنچه خود از این کوچه‌رندان جستهم آشنایی با حافظ بوده است، آشنایی با شاعر و محیط او. اگر حرف تازه و دید تازه‌ای در این کتاب بتوان یافت حاصل کوششی است که طی سالها برای جست و جوی وی کرده‌ام، از دیوان وی - از این کوچه‌رندان. این را نیز باید اعتراف کنم که به خاطر پای بندی به ضبط متون و اجتناب از اظهار آنچه سند قطعی ندارد بررغم آنچه بعضی نکته‌گیران عزیز خواسته‌اند، حتی در این دومین چاپ کتاب نیز برای من ممکن نشد که، بفکنم بر صف رندان نظری بهتر ازین* . چه باید کرد؟ این متاعم که تو می‌بینی و کمتر زینم. در هر حال، با تمام دشواریهایی که در شناخت مجازها و کنایه‌های حافظ هست، باز آنچه به يك جوینده عصر ما اجازه می‌دهد که درورای ابهام قرن‌ها سایه‌گریزان شاعر را تشخیص دهد صدای خود اوست - شعراو. این صدای اوست که سر او را فاش می‌کند و نمی‌گذارد حتی بعد از قرنهای دراز در خلوت بینام کوچه‌رندان هم شاعر شیراز از نگاه کنجکاو يك ستایشگر دیر رسیده در امان بماند. والسلام.

تهران - خرداد ماه ۱۳۵۴

عبدالحسین زرین کوب

* چاپ حاضر گذشته از تجدید نظر کلی شامل دو فصل تازه در باب مفهوم جام جم و حقیقت معنی عشق از نظرگاه حافظ نیز هست.

پانزده

THE JAMMU & KASHMIR UNIVER
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____

Vol. _____

Book No. _____

Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--	--

شهر رندان

در روزهایی که شیراز مثل يك خاتم فیروزه بواسحق^۱ درخشان و بی غبار، در انگشت قدرت شاه شیخ تالو^۲ داشت، حافظ روزهای جوانی را می گذرانید و شاید با پادشاه اینجو چندان تفاوت سنی نداشت. شیراز پرغوغا در سکوت و آرامش بسر می برد و شاه ابواسحق، حکمران محبوب شهر نیز، که مدعیان را از میدان بدر کرده بود، جراز جانب امیر یزد - محمد مظفر - دلنگرانی نداشت. با اینهمه، جوانی و شادخواری، خاصه در هوای سکرانگیز لطیف شیراز، این دلنگرانی را هم از خاطر او برده بود. جوانی و بیباکی او، که با عیاشی و بی خیالی توأم بود، عامه را به او علاقه مند می داشت و شاه جوان، که خود به اهل شیراز چندان اعتماد نداشت، نزد آنها محبوب بود و مطلوب. وقتی در میدان سعادت آباد، بیرون دروازه استخر، بنای قصری برای خویش نهاد، شور و شوق عامه درباره او به اوج رسید. این میدان، که فقط چند سال بعد شاهد اسارت و ذلت شاه شیخ و قتل او به حکم محمد مظفر شد، در این اوقات، شوکت و جلال او را، که نزد عامه همچون بتی معبود بود، نظاره می کرد. يك جهانگرد مغربی، که در همین سالها به شیراز آمده بود، شور و شوقی را که شیرازیها در بنای کاخ پادشاه خویش نشان می دادند، با آب و تابی نقل می کند که اگر هم از مبالغه يك «جهان دیده» خالی نیست باری حاکی است از محبوبیت پادشاه نزد عامه. عبید زاکانی، شاعر طنزسرای عصر، که در این ایام در شیراز بسر می برد، وقتی که این بنای با شکوه به پایان آمد، در فرصتی که برای عرض تبریک یافت، آن را با بیانی تملق آمیز و شاعرانه با قصور و

عمارات افسانه‌ها، بابناهای خسروان کهن همانند کرد و آن‌را برای ممدوح، يك بهشت خواند - بهشت سعادت^۲. چه کسی می‌دانست که این بهشت سعادت بزودی بر سر سازنده‌اش فرود خواهد آمد؛ این شوق و امید، که تملقهای عبید و شاعران دیگر را دلنواز و رؤیا انگیز می‌کرد، سرچشمه‌اش روح عامه بود - که همه‌جا غالباً به جلال و قدرت تسلیم می‌شود. در اندیشه عامه، که جهانگرد مغربی در حقیقت آن را در گزارش خویش بیان می‌دارد، این قصر يك مدعی و رقیب تازه بود برای ایوان فروریخته کسری. روزی که طرح بنای آن ریخته می‌شد، اهل شهر - بزرگان و توانگران - برای اظهار تملق تکلفها نشان دادند. کلنگها از نقره ساخته شد. زنبیلهایی که برای خاکبرداری بکار می‌رفت از چرم بود - پیچیده در حریر و زربفت. شاه، که از جایگاه مخصوص خود جنب وجوش مردم را تماشا می‌کرد، شاهد رقابتهای چاپلوسان توانگر بود که در کندن زمین و خاکبرداری هم فوطه‌های حریر بر کمر می‌بستند و پالان و جوال چهارپایان را نیز با حریر و زربفت آراسته بودند. بعدها يك منبع مطلع - به اصطلاح روزنامه‌نویسان - به جهانگرد مغربی گفته بود که قسمت اعظم درآمد شهر صرف مخارج این بنا شده بود^۳. باتمام شور و شوقی که شهر در ستایش سلطان جوان خود نشان می‌داد، شاه‌شیخ از این ستایشگران ناایمن و نگران بود. چنانکه قراولان و جانداران خویش را از بین اصفهانیا انتخاب کرده بود، از آنکه به اصفهانیا بیشتر اعتماد می‌ورزید و ظاهراً از دوران اقامت کوتاه سابق خویش در اصفهان خاطره‌های بهتر داشت. شیراز، با وجود آرامش و تسلیم ظاهری، در واقع در دست ماجراجویان بود - پهلوانان و رندان که دایم در جست‌وجوی ماجرا بودند و غوغا. کدخداهای محلات، که نبض ماجراجویان شهر در دست آنها بود، کلو خوانده می‌شدند - یعنی کلان. حمایت و تسلیم آنها هم نسبت به شاه اینجو بی‌ثبات بود و هر آن ممکن بود تبدیل به عصیان یا نفاق شود. با اینهمه شاه‌شیخ، که در آغاز حکومت مدعیان خطرناك یافته بود، غلبه خود را بر رقیبان به‌همین کلوها مدیون بود: کلو فخر، کلو حسین، کلو اسفندیار... یا پهلوانان و رندان شهر که به يك اشاره این کلوها می‌توانستند شهری را بهم بریزند و آشوبی بر پا کنند.

این کلوها در هرج و مرج های اواخر عهد ایلخانیان، از راه عیاری و پهلوانی، در فارس قدرتی بهم رسانیدند، و زمانی نیز شاه شیخ را، که محبوب اهل فارس بود، در مقابل مدعیانی که داشت یاری کردند. در آغاز فرمانروایی او که يك تن از چوپانیان مغول - نامش یاغی باستی - برادر وی، مسعود - شاه اینجو، را کشت (۷۴۳) و خواست شیراز را از دست خاندان اینجو بیرون بیاورد، در شهر، کلوها دو دسته شدند، بعضی به یاری رقیب مغول برخاستند اما بیشتر هواخواه شاه شیخ شدند. بعد از بیست روز جنگ داخلی، یاغی باستی ناچار به فرار شد و شیراز برای ابواسحق ماند و کلوها. درست است که چندی بعد باز مدعیان در صدد حمله به شهر برآمدند، اما شاه شیخ، به هر وسیله بود، توانست به کمک شیرازیها حکومت آنجا را در خاندان اینجو نگهدارد و آن را مثل نگینی کند در انگشت خویش - نگین ابواسحق. شاید به همین سبب بود که وی در دل از این شیرازیها بیم داشت و بر آنها نمی توانست اعتماد کند. در واقع کدخدایان، عیاران، پهلوانان و حتی بازاریان شهر در آن زمان غالباً بی آرام بودند و دایم در حال فتنه و آشوب. چنانکه سالها پیش از آن هم - اگر در گزارش جهانگرد مغربی خلط و اشتباه کامل روی نداده باشد^۴ - يك وقت، بازاریان شیراز، به تحريك نجاری به نام پهلوان محمود، خود او - شاه ابواسحق - را، که گویند طفلی بود خردسال، با مادرش تاش خاتون و هم برادران خردترش را از تبعید و اسارتی که يك حاکم مغول بر آنها تحمیل می کرد نجات داده بودند؛ و شاه شیخ، که این واقعه را می بایست به یاد داشته باشد، اکنون این روح ماجراجویی پهلوانها و کلوهای شهر را برای قدرت و حکومت خویش مزاحم و معارض می دید. این پهلوانان و کلوها، در واقع، چنانکه مورخ این زمان می نویسد، مشتی رنود بودند^۵ که به نام و تنگ اعتنایی نداشتند و در نیل به مقصود از هیچ چیز ملاحظه نمی کردند. کارشان لوطی بازی بود و شرارت. نه ملاحظه شرع آنها را محدود می کرد نه پند و ملامت عامه. شاید که گاه آثاری از جوانمردی و کار سازی نشان می دادند اما غالباً از هیچ کاری روگردان نبودند، نه از غارت و شبگردی نه از تهدید و آدم کشی، و شهر از سالها پیش آکنده بود از خانه های فساد - خرابات^۶.

چون هرج و مرج طولانی این زندان را بر شهر مسلط کرده بود، اینان از هیچ تعدی ابائی نداشتند. شراب در بین آنها رایج بود، بنگ و حشیش نیز. بعلاوه هم شاهدبازی در نزد آنها رواج داشت هم زنیارگی. خرابات شهر - که بیت لطف خوانده می‌شد - از تندرویهای این زندان آباد بود و شیخ و زاهد - که در شهر فراوان بود - نزد این طایفه آماج طعن بود و تمسخر. زندان که حتی به‌عنوان آدمکشهای حرفه‌یی نیز آلت دست حکام وقت می‌شدند، بسا که آنها را نیز تهدید می‌کردند. حتی بعضی از وزرا و رجال نیز گه‌گاه بوسیله آنها کشته یا تهدید می‌شدند. چون به هیچ ملاحظه‌ای پای‌بند نبودند وجودشان دهن کجی و حتی تهدیدی بود برای حکومت. با اینهمه، تهور و بی‌پروایی آنها حتی نزد عامه نیز، که بیش و کم سربراه بودند و آرام، گه‌گاه مایهٔ اعجاب و تحسین می‌شد. حتی در نزد آدمهای خیلی جدی و موقر هم شاید این لابلایگری و ماجراجویی آنها سرمشقی تلقی می‌شد برای بیقیدی عارفانه: بیقیدی به‌دنیا و بی‌نیازی از آن. کدام صاحب‌دل و ارسته‌ای بود که در دل خویش گه‌گاه آرزو نمی‌کرد بتواند مثل يك رند بی‌پروا نفس برآورد و ملاحظهٔ نام و ننگ و حشمت و جاه را يك چند کنار بگذارد؟ حتی يك عارف جهانسوز، بسا که دلش می‌خواست مثل زندان خرابات بی‌ملاحظه باشد و بی‌نیاز از رد و قبول خلق. با اینهمه وجود این زندان - که بیشترشان دست پروردگان کلوها و پهلوانان شهر بودند - برای قدرت حکومت خطری سخت و تهدیدانگیز بود.^۷ از این جهت بود که شاه‌شیخ با وجود حمایتی که از آنها دیده بود به‌ایشان اعتماد نداشت و گاه می‌شد که اجازهٔ حمل اسلحه نیز به آنها نمی‌داد و در ماجراهایی که این ایام پیش می‌آمد، در واقع این کلوها و پهلوانان نشان دادند که سوءظن شاه‌شیخ هم نسبت به آنها بی‌اساس نبود. کلو عمر يك تن از همین کلوهای شیراز بود که سالها بعد خائنانه شهرزندان را به‌دشمن شاه‌شیخ، به امیر مبارز تسلیم کرد. چند سال بعد وقتی شاه‌شجاع و برادران بر پدر شوریدند پهلوانان و کلوها پشتیبان آنها بودند و امیر مبارز هم وقتی برضد پسران توطئه می‌چید چشم امید به همین پهلوانان داشت و همین کلوها. در

هر حال، در این ایام روح فتنه‌جویی، رندان شهر را به هر قدرتی بی‌اعتنا کرده بود. از خیلی پیش، فتنه‌جویان در حمایت کلوها قدرت یافته بودند. حتی بازاریان گه‌گاه نسبت به حکام بی‌اعتنا بودند و گستاخ. چنانکه يك قناد که «شاه عاشق» خوانده می‌شد، يك بار رندانه شاه‌شیخ را بسختی نزد عامه خجل کرد. این شاه‌عاشق که اسمش نیز خالی از جسارت نبود نزدیک مسجد عتیق شهر دکانی داشت. گه‌گاه نیز شعر می‌گفت به لهجه شیرازی. يك روز جمعه وقتی شاه‌شیخ از نماز بیرون آمد، قناد وی را ثنا گفت. شاه - شیخ که دلش می‌خواست محبوب عامه شود، برای يك نمایش شاهانه به دکان قناد درآمد، به گوشه‌ای نشست و گفت امروز من دکاندار شاه عاشقم، بیایید و از من نقل بخرید. امیران و ملازمان شاه‌شیخ بردکان جوشیدند. هريك از زر نقد و اسلحه و رخت نفیس چیزی می‌داد و از شاه پاره‌ای نقل یا نبات می - گرفت. گویند نزدیک صدهزار دینار حاصل شد - که ثروتی بود هنگفت. شاه‌شیخ از دکان برخاست و به قصر خویش رفت. اما رند قناد بالای دکان رفت و فریاد برآورد که مردم، پادشاه شهر در حق من بزرگواری کرد و افتخار بخشید. اکنون به شکرانه آن من هرچه را اینجا هست به مردم بخشیدم بیایید و دکان مرا غارت کنید. در يك زمان تمام دکانش غارت شد و وقتی خبر به شاه شیخ دادند گفت بزرگواری او از ما بیش بود^۸. آیا این يك دهن‌کجی رندانه نبود که رندان شهر به پادشاه جوان می‌کردند؟ در واقع نوعی روح آزادگی و استقلال‌جویی بازاریان را نسبت به قدرت شاهان عاصی نشان می‌داد و بی‌اعتنا. گذشته از رندان شهر، بازاریان هم گه‌گاه سر و گوششان می‌جنبید. در این بازار، که ریش سفیدان اصناف آن، حاکم واقعی بودند، نظم و ترتیبی خاص وجود داشت. در این زمان هريك از اصناف پیشه‌وران در بازار جداگانه‌ای دکان داشتند و از افراد صنفهای دیگر در بین آنها داخل نمی‌شد. شاید همین نکته تا حدی موجب استقلال اصناف در تصمیم راجع به کارهای شهری می‌شد. این حس استقلال و بی‌اعتنایی را حتی نسبت به محمد مظفر نیز بازاریان حفظ کردند. بسا که وقتی محمد مظفر با موکب خویش از میان بازار می‌گذشت پشته‌ای هیزم که بازاریان از روی بی‌اعتنایی در سر راه گذاشته بودند،

طریق حرکت موکب ملوکانه وی را سد می کرد و محتسب، ناچار می شد پیاده شود و آن هیزمها را کنار بگذارد تا راه گشاده آید. بدینگونه در تمام شهر نوعی طغیان مخفی نسبت به قدرت وجود داشت که مظهر آن بازاریان، سربازان مزدور، رندان و پهلوانهایی بودند که برای پیش بردن مقاصد خویش از هیچ چیزی روی گردان نبودند. در این زمان پهلوانان و سربازان مزدور همه جا برای قدرت حکام مایه در دسر بودند. آرمان پهلوانی جوانان را به رندی تشویق می کرد و به قلدری. در تمام ولایات هدف این نوخاستگان آن بود که يك روز با پهلوان دربار زور آزمایی کنند. محمد مظفر خود در جوانی با پهلوان خراسان نامش ابومسلم، که نزد ایلخان مغول حشمت و قبولی داشت، يك وقت زور آزمایی کرده بود.^۹ حشمت و شکوه پهلوانان همه جا تازه جوانان ولایات را به کشتی گرفتن می کشانید و زور آزمایی کردن. این آرمان پهلوانی در شیراز موجب عمده بود در پیدا شدن و غلبه یافتن قلدرها و کلوها که شهر به دست آنها امنیت یا هرج و مرج می یافت. بزرگان شهر نیز که غالباً خواجه و گاه حاجی خوانده می شدند، هم با این کلوها مربوط بودند و هم با رندان و پهلوانان.

با اینهمه شهر رندان، نه يك سنگر جور و فساد بود نه يك مرکز هرج و مرج داریم. اگر در ادوار قدرت جولانگاه قدرت پهلوانان و کلوها می شد در ادوار قدرت از آسایش امنیت بهره داشت. بهار شیراز و عطر مست کننده نارنج آن، که میوه اش درخت طور را بیاد سعدی می آورد^{۱۰}، لطف خاصی داشت و باغهای آن که آکنده از سروهای بلند بود جای مناسبی بود برای غرق شدن در تأملات و رؤیایها. در باغها و خانه ها درختان گوناگون بود - سردسیری و گرمسیری؛ چنانکه انواع میوه ها - از گیلاس و انار و انجیر و نخل و نارنج - در آن خاک طرب انگیز پرورش می یافت، نه از سرمای زمستان به آنها آسیبی می رسید نه از گرمای تابستان. درخت سرو از خیلی قدیم در شهر نموی تمام می یافت و عبث نیست که جلال و رعنائی آن شاعران را به یاد قامت و بالای زیبارویان می انداخت. در بین تفرجگاههای شهر تکیه سعدی بود، نزدیک سرچشمه رکن آباد. باغ و زاویه سعدی در اینجا روزگار سعدی

را بخاطر می آورد. حتی در این ایام، مردم از شهر به اینجا می آمدند، از سفره خانه شیخ غذا می خوردند، در حوضچه های آن لباس می شستند و به شهر باز می گشتند. علاقه به این آب و هوایی که هنوز، مثل عهد سعدی، می توانست «که بر کند دل مرد مسافر از وطنش»، کسانی را که دوستدار خلوت و تأمل بودند به شیراز می کشانید. تنها حافظ نبود که «نسیم خاک مصلی و آب رکناباد» او را اجازت به سیر و سفر نمی داد، مؤلف شیرازنامه هم در همین زمانها وقتی به بغداد رفته بود (سال ۷۳۴) همه جا از شیراز صحبت می کرد و گمان داشت تمام خواص و اوصاف که حکما و اطباء درباره آب لازم شمرده اند جمله در آب رکن آباد پیدا می شود^{۱۱}.

در شهر چیزی که فراوان پیدا می شد ابواب خیر بود - مساجد، مدارس و خانقاهها که املاك بسیار بر آنها وقف بود. اما از این اوقاف بسیار که فقیه مدرسه را «مست» می داشت، چیز درستی به آنچه مصرف واقعی بود نمی رسید و بیشتر در دست خورندگان بود - خورندگان اوقاف^{۱۲}. شاه شیخ در شادخواری و عشرت جویی خویش این همه را آزاد می گذاشت. اما بعدها، محمد مظفر به بهانه آنکه «ضبط و نسق» موقوفات کند، تمام اوقاف را به مقاطعه بستند و اکثر آنها دیوانی شد^{۱۳}. این اوقاف و مساجد رنگ مذهبی خاصی به شهر می داد. شهر به علمای خود می نازید و به صوفیه و زهاد خویش، نیز از اینکه در عهد اسلام بنا شده بود و از عبادت و دیانت مجوس آلائش نیافته بود به خود می بالید. بعلاوه پارسایان شهر از اینکه مویی چند از آن پیغمبر در این شهر بود، فخر می کردند^{۱۴}. چنانکه در مسجد جامع شهر نیز مجموعه ها و اجزاء بود به خط صحابه و تابعین. نیز قرآنها بود به خط خلفا و ائمه - یا منسوب به آنها^{۱۵}. بر تربت مشایخ و در زاویه مساجد نیز زاهدان بودند - گوشه گیر. همه جا نیز در مساجد و مقابر، مجلس وعظ دایر بود - و توبه و ذکر. تربت سیداحمد، شاه چراغ، نزد عامه حرمت فوق العاده داشت. تاش خاتون مادر شاه شیخ در آنجا مدرسه ای ساخته بود با زاویه ای و خودش شبهای دوشنبه به آنجا می آمد. مردم نیز برای زیارت و تبرک به آن بقعه می آمدند و اطعام می شدند^{۱۶}. سادات و زهاد در حکومت قدرت و نفوذ

تمام داشتند. سید تاج الدین جعفر، يك تن از زهاد و سادات عصر، در این ایام، بی آنکه هیچ عنوان رسمی داشته باشد، چنان نفوذی در شیراز داشت که بیشتر کارها جز به رأی او نمی گذشت. ابومحمد منصور راست گوی، از وعاظ و زاهدان شهر که پایان روزگارش با عهد کودکی حافظ مصادف بود، در مسجد وعظهای تند می گفت و حکام و امرای وقت را تهدیدها می کرد و سرزنشها^{۱۷}. محیط روحانی شهر آکنده از عرفان و زهد بود. صوفیه و عرفا که در مساجد و تکیه ها بسر می بردند بسیار بودند، با مکاشفات یا داعیه ها. در غالب مساجد مجلس وعظ دایر بود. در این مجالس بسا که عوام توبه ها می کردند - بردست واعظان. در بین این واعظان و زاهدان هم دعوی فراوان بود و هم معنی. يك درویش خراسانی در همین ایام در بقعه شیخ کبیر می زیست، نامش شیخ رستم که وجودش سراپا ذوق و ایثار بود. در خانقاه از هیچ خدمت روی نمی تافت. اما از سفره خانقاه چیزی نمی خورد. شبها به کوچه می رفت بر در دکانها، دست را به خرقة در می کشید و دهان را می گشود، از هر دکان لقمه ای به دهانش می نهادند و وقتی سیر می شد به خانقاه باز می گشت - به خلوت خویش^{۱۸}. يك شیخ نابینا، که در بقعه شاه چراغ به تعبیر خواب می پرداخت می پنداشت یوسف صدیق را دیده است و از برکت او به تعبیر رؤیا واقف شده است^{۱۹}. يك سید زاهد شبانه روز هزار رکعت (!) نماز می خواند اما هرگز به صحرا نرفته بود و درخت میوه ندیده. از وی پرسیدند درخت انجیر و خربزه کدام بزرگتر است؟ گفت باید درخت خربزه بزرگتر باشد. گفتند واقع به خلاف این است. به وجد آمد. برخاست و برای افتاد که سبحان خدایی که کوچکتر را برمی کشد و بزرگتر را فرو می هلد^{۲۰}. در شهر رندان، صفا و ساده دلی تا بدینجا نیز می کشید. در بین زهاد و پارسایان شهر بودند کسانی که به عمر خویش از خانقاه یا زاویه خویش بیرون نمی آمدند. عده ای هرگز به درگاه حکام وقت رفت و آمد نمی کردند و چیزی از آنها نمی پذیرفتند. حتی در بین بازاریان - که جوانان شان که گاه دم از رندی می زدند و پهلوانی - کسانی نیز بودند که نمونه ای از سادگی و اخلاص به شمار می آمدند. يك عصار - نامش حاجی علی - در دکان خویش مجلس دوستانه داشت که صوفیه و علما را جلب می کرد و

وجودش آگنده بود از درد و ذوق. صدق و اخلاص این بازاریان بود که بازار زاهدان و وعاظ را رونق می‌داد. در چنین محیط آگنده از صدق و اخلاص، آزاداندیشی و چون و چرا در کار دین و خدا یکنوع رندی تلقی می‌شد. و بی‌قیدی به نام و ننگ. چون و چراهای اهل فلسفه بقدری نزد زهاد منفور بود که يك تن از دانشمندان وقتی سخنی گفت که بوی حرفهای فلاسفه را می‌داد فوری پشیمان شد و استادش به او گفت که باید نکاح خود را با زنش تجدید کند و او خود به‌همین قصد نزد استاد رفته بود^{۲۱}. این دانشمند، که زهدش تا به این پایه بود، قوام‌الدین عبدالله بود، استاد حافظ. وی در علم خویش نیز مثل دین اعتقادی داشت و قدرتی. گویند که وی در ایام جوانی در گورستان مصلی، يك روز منتظر جنازه‌ای بود. يك تن دیگر از علمای پرهیزگار - نامش سعدالدین احمد - نیز آنجا انتظار می‌کشید. در این میان قاضی از راه در - رسید، با کوکبه و حشمت تمام. مردم هم نسبت به وی نهایت توجه و اکرام را نشان دادند. سعدالدین احمد از قوام‌الدین پرسید که برادر، این عمامه بزرگ و سجاده گسترده را با این مایه تجمل چگونه بینی؟ آیا راضی هستی که اینهمه را داشته باشی و از تمام علمها که اندوخته‌ای بی‌بهره‌ات گردانند؟ قوام‌الدین گفت چندین برابر این تجمل را با يك مسأله از مسائل علم خویش عوض نمی‌کنم. سعدالدین گفت آری آنچه به ما داده‌اند از این همه بیشتر می‌ارزد^{۲۲}. در واقع آنچه شیراز را در آن زمان عظمت و قدرت می‌داد دانش و پرهیز امثال قوام‌الدین و سعدالدین بود نه جاه و جلال دروغین يك مشت قضات توانگر. در آن روزگاران، شیراز شهر عرفان و زهد بود و این دو را با رندی و فتنه‌جویی پهلوانان و کلوها، درون باروهای کهنسال خویش بهم جمع آورده بود.

دور شهر بارویی بود از روزگار آل‌بویه، که در زمان امارت پدر شاه‌شیخ ویرانی یافته بود. وی آن را تجدید عمارت کرد و بر بالای برجهای بارو خانه‌هایی هم از آجر ساخت - برای نگهبانان شهر^{۲۳}. شهر در يك زمین هموار بنا گشته بود. گرداگرد آن را هم از هرسو باغها فرا گرفته بود و پنج نه-ر از میان آن می‌گذشت^{۲۴}. مقارن این روزگاران شهر هفده محله

داشت با نه دروازه. بازارش نیز، چنانکه نقل کرده‌اند، در بیشتر اوقات سال از ریاحین خالی نبود. شهر زیبا بود، هوایی خوش داشت و نهرها از میان آن می‌گذشت. اما ظاهر آن، خاصه برای کسانی که از زیباییهای نهانی آن بیخبر بودند، زننده بود و حتی زشت. کوچه‌ها تنگ بود و پنجره‌ها کوتاه. بوی گندی که از پلیدها برمی‌خاست همه‌جا به دماغ می‌خورد. چون در ساختن آبریزها اهتمام نمی‌شد کوچه‌ها پر بود از این پلیدها، و «مردم متمیز را» به قول حمدالله مستوفی «در آن کوچه‌ها تردد متعذر» بود^{۲۵}. با اینهمه شهر بازارهای بدیع داشت و خیابانهای خوب. بازار میوه‌فروشان، که از يك سو به مسجد عتیق پیوسته بود، زیبایی و شکوه خاصی داشت و در نظر بعضی حتی از بازار دمشق هم زیباتر می‌نمود^{۲۶}. هوای شهر معتدل بود، خاصه در نوروز که لطف و طراوت آن، خیابانها و گلکشتهای پاکیزه شهر را نزد شاعران و صاحب‌دلان تصویری می‌کرد از زیباییهای آسمانی. آب شهر هم از کاریزها بود، و از آنجمله بود آب رکناباد که در زمستان گرم می‌نمود و در تابستان خنک. لطف و طراوت این آب و هوای طرب‌انگیز، که شاعران و نویسندگان از عهد سعدی آن را مکرر ستوده بودند، حافظ را از کودکی به این گلکشته‌ها و تفرجگاهها علاقه‌مند می‌داشت. زیبایی شهر در چهره و بالای مردم نیز منعکس بود. کسانی که در این ایام شیراز را وصف کرده‌اند به زیبایی مردم آن اشارت رانده‌اند. این مردم بیشتر لاغر اندام و گندم‌گون بوده‌اند. مذهبشان هم عبارت بوده است از آیین شافعی. از آن گذشته هم حنفی در شیراز آن زمان وجود داشته است و هم شیعه. اما بیشتر خلق درویش نهاد بوده‌اند و به‌اندك کسبی قانع. ثروتمندان شهر بیشتر غریبه بودند و شیرازی که توانگر باشد به نادر می‌افتاد. درویشی و قناعت که نزد مردم رایج بود سبب می‌شد که در شهر بینوایان بسیار باشند. اما - از بلند نظری که در آنها بود - چنانکه در کتابها آمده است بینوایان هم از کدیه محترز بودند^{۲۷}. مردان شهر ساده بودند و خوش‌روی. بعلاوه غالباً لباس‌خوب می‌پوشیدند. این نکته‌ای است که يك جهانگرد مغربی آن را در احوال اهل شیراز شایسته ذکر می‌داند^{۲۸}. اما زنهای شهر چگونه بوده‌اند؟ این لعبتهای

عشق آفرین که غزل سعدی و حافظ زیبایی زنانه را در وجود آنها نقش جاوید بخشیده است در همان دوره‌ای که حافظ روزگار جوانی را می‌گذراند در نظر يك پیر مغربی نمونه‌ای بودند از پاکدامنی و پارسایی. کفش به پا می‌کردند. شاید برخلاف رسم اعراب مغرب - و چنان روی را در پرده می‌پوشیدند که به زحمت چیزی از زیبائیشان بچشم می‌آمد. با وجود حرم خانه‌های در بسته، روزهای دوشنبه، پنجشنبه و جمعه که در جامع بزرگ شهر می‌آمدند تا سخنان واعظان را بشنوند سایه‌های لطیف خیال‌انگیز آنها می‌توانست نظر بازان و حادثه‌جویان را به عشقهای پر شور بپردازد - عشقهای هزار و یکشب. گه‌گاه عده‌ی زنانی که در این مجالس وعظ حاضر می‌آمدند، به هزار یا دو هزار نیز می‌رسید و در شدت گرما، چنانکه ابن بطوطه نقل می‌کند، بادبزنها در دست داشتند که خود را باد می‌زدند^{۲۹}. البته نه این زنهای آن حد که جهانگرد عرب پنداشته است به وعظ و پارسایی علاقه داشته‌اند نه زندگی این شهر رندان تمام غرق در وعظ و زهد پاکان نمیکونهاد بوده است. در غزلهای شاعران و حکایات نویسندگان هنوز آن اندازه از هیجانها و عشقهای آن روزگاران نشان باقی هست که نشان دهد شهر رندان، ورای زهد و پارسایی خویش، چه لذتها درك می‌کرده است و چه بی‌بند و باریها. حتی تاش‌خاتون، مادر شاه‌شیخ، که آنهمه اهل خیرات بود و اهل مسجد، بموجب روایات با يك تن از وزیران پسرش سروسری داشت و شاه، که خود آن دو را در يك خانه خلوت گیر - انداخته بود، وزیر بی احتیاط را هلاک کرد^{۳۰}. این يك نمونه بود از عیش بی‌بنیاد. اما شهر همه‌جا پر بود از عشق و لذت. باغها مخصوصاً جلوه‌گاه زیبارویان شهر بود، و تفرجگاه اهل ذوق. تکیه‌ها، لنگرها، و حتی خانقاههای صوفیه هم از عشقهای منحرف، از شاهد بازیها، که بیماری عصر بود، شاهدها داشت. از اینها گذشته، شهر خرابات داشت - بیت‌اللطف که محل کامجویی رندان بود برای فسق و عیش.

خاندان شاه ابواسحق، از مدتها پیش، در فارس و حوالی آن قدرت یافته بود و کارهای مربوط به املاك خالصه در تصدی آنها بود. اینجو که عنوان این خاندان شد يك لفظ مغولی بود به معنی خالصه. در واقع همین

خالصه بود که در مدت حکومت فارس قوم را ثروت و مکنت داد و در روزهایی که قدرت ایلخانان روی به زوال داشت، آل اینجو را در فارس، یزد، و کرمان قدرت و نفوذ بخشید. خاندان اینجو که از حدود قزوین برخاسته بود نسب به خواجه عبدالله انصاری می‌رسانید. پدر شاه‌شیخ، نامش محمود، در مدت حکومت فارس، اندک اندک قدرت و نفوذ فراوان یافت و در اردو، با ایلخان ابوسعید نیز به آزادی و گستاخی صحبت می‌کرد. چنانکه با وزیر غیاث‌الدین پسر خواجه رشیدالدین همدانی هم خویشی داشت و دوستی. حتی بعد از عزل و قتل او نیز قدرت و نفوذ خاندان اینجو در فارس باقی ماند، از آنکه وابسته بود به املاک آنها و نه به قدرت ایلخانان. در هرج و مرج بعد از ابوسعید، پسر این اینجو، مسعودشاه، در صدد حکمرانی فارس برآمد، اما به دست يك امیر مغول - که یاغی باستی نام داشت و از چوپانیان بود - کشته شد. با اینهمه برادر او، شیخ ابواسحق، توانست شیراز را از این امیر مغول بستاند. بدین گونه با وجود کوششی که یاغی باستی برای اعاده قدرت در فارس کرد، ولایت برای شاه‌شیخ ماند و حتی ملك اشرف چوپانی هم در معارضه با او توفیقی نیافت. چون قدرت ایلخانیان هم در این هنگام بسر می‌آمد، شاه‌شیخ در شیراز استقلال یافت و شهر رندان - مثل يك نگین فیروزه - انگشت قدرت او را زینت می‌داد. با اینهمه در یزد و کرمان معارض تازه‌ای برایش پیدا شد: محمد مظفر، که مبارزالدین خوانده می‌شد، و سلطنت شیخ ابواسحق از آن پس عبارت شد از مبارزه دایم با این مدعی خطرناک.

فیر وزه بو اسحقی

شیراز بو اسحقی که نزد شاعران عصر بهشت روی زمین تلقی می‌شد^۱ و از در و دیوار آن موج طرب و عشرت رندان برمی‌آمد، در این روزها شاهد جنب و جوش شاعری جوان بود به نام شمس‌الدین محمد که بعدها خواجه حافظ خوانده شد. وی در این ایام جوانی نورسیده بود، اهل فضل و ظاهراً از ثروت و مکنت هم نصیبی داشت. روایتی هست که از وی، در روزگار جوانی، نانوایی فقیر می‌سازد که گویی از درس و سواد هم بی بهره بوده است. بموجب این روایت، طبع شعر این نانوای جوان را به گفتن سخنانی وامی‌داشت که مایه استهزای مردم می‌شد. تا یکشب که امیرمؤمنان را در خواب دید و از برکت وی طبع موزون یافت، صبحگاهان شعر وی پسند افتاد و مایه تحسین همگان شد. اما این البته افسانه‌ای بیش نیست. ظاهراً قرن‌ها بعد آن را درست کرده‌اند. احتمال هست که این روایت يك صورت تازه باشد از آنچه برای باباطاهر لر و باباکوهی نقل کرده‌اند و برای آن کرد ساده‌دل که در یکشب دانشمندی شد عربی‌زبان^۲. شاید در احوال بعضی معاصران وی نیز چیزهایی بوده است که به پیدایش چنین افسانه‌هایی کمک می‌کرد. چنانکه در همان دوره‌ها در شیراز، يك عارف زاهد می‌زیست به نام نجم‌الدین خباز که مخصوصاً در نحو و صرف دستی قوی داشت و بیشتر ابیات و شواهد را از حفظ می‌گفت بدون رجوع به کتاب. وی نانوایی می‌کرد تا از کسب دست نان خورده باشد اما در همان نانواخانه هم طالبان علم نزد او می‌رفتند و از او کسب دانش می‌کردند^۳. این نانوا البته نه بیسواد بود نه فقیر. اما يك شمس‌الدین محمد

در همین ایام در شیراز می زیست که امی بود و در عین حال شاعر. با اینهمه سخنش بر قرآن و حدیث موافق می آمد و او را بدان سبب صادق می خواندند - شمس الدین محمد صادق. شاعر امی خانقاه داشت و اهل سوز و گریه و شب زنده داری نیز بود^۴. آیا قسمتی از احوال این شمس الدین محمد را با افسانه ای راجع به خباز بعدها بهم نیامیخته اند تا برای حافظ نیز مثل سعدی حکایتی ساخته باشند؟ حاکی از آنکه معجزه ای وی را به گفتن چنان سخنانی قادر کرده است؟ دعاوی و پندارهایی از اینگونه در شیراز البته بی سابقه نبوده است^۶ و قبول آن درباره کسی که سخنش نزد عامه ترجمان غیب تلقی می شده است و در عین حال نه ظاهراً از خاندان عالمان دینی بوده است نه پرورش یافته خانقاهها و صوامع صوفیه، اشکالی نداشته است. با اینهمه در آثار حافظ اشارتها بسیار هست به اوقاتی که در مدرسه گذرانده است - برای کسب دانش. اعجاب عامه درباره سخن وی بوده است که توانسته است طی یک افسانه از یک حافظ قرآن که اوقاتش در تجسس دیوانهای عرب می گذشته است و در مطالعه کتابهای ادب، یک عامی درس نخوانده بسازد که به اعجاز پاکان غیبی علم لدنی یافته است. این علم لدنی، که افسانه جویان خواسته اند بی زحمت درس و مکتب به حافظ منسوب بدارند، یک رؤیای قدیم انسانی است. حدیث درخت معرفت است^۷ و آب حیات که آرزویی است کهنه و به شرق و اسلامیان هم اختصاص ندارد. چنانکه در همین ایام حیات حافظ - قرن چهاردهم مسیحی - در ایتالیا پارسا زنی بود کاترین نام اهل سی یو^۸، که می گفتند خواندن و نوشتن را به الهام ربانی فرا گرفته بود و افسانه ها این دعوی را از زبان خود او نقل کرده اند^۹. اما این گونه کرامات همیشه دیرتر از موقع ضبط شده است یعنی یک دو قرن بعد از وقوع. به هر حال شمس الدین محمد که در این ایام شاعری جوان شناخته می شد هم از مکنت بهره ای داشت و هم از دانش. در مکتب درس خوانده بود و با اهل دانش ارتباط داشت. بعلاوه حتی پیش از فرمانروایی شاه شیخ نیز خانواده اش ظاهراً از ثروت بی بهره نبود. آن گونه

که از يك قطعه دیوان وی برمی آید، چند سالی قبل از امارت شاه شیخ يك استر شاعر را کسان مسعود شاه دزدیده بودند و شاعر با جسارتی که لازمه جوانی و با بیانی کنایه آمیز که حاکی از ظرافت و ادب يك خاندان تهذیب یافته بود، طی قطعه ای که در دیوانش هست ماجرا را به عرض شاه رسانید و به لطف و ادب شکایتی رندانه کرد. این قطعه نشان می دهد که گوینده از نعمت و رفاه بی بهره نبوده است و برای وی امکان داشته است که گم شدن استر خویش را با لطیفه گویی رندانه - برگذار کند^۹. با اینهمه، اگر نیز شاعر خواسته باشد استر گرسنه خویش را در عالم آرزو در اصطبل شاهی به يك شکم جو مهمان کند و در واقع این قطعه فقط حسن طلبی برای تقاضای جواز اصطبل باشد باز حاکی از آن است که شاعر جوان آن اندازه مکنت داشته است که در شهر رندان مثل خواجهگان شهر سواره حرکت کند. در هر حال در این ایام، که شیراز برای بعضی شاعران بهشت روی زمین تلقی می شد، شاعر جوان ما نه فقط از صدای خوش بهره داشت بلکه از حافظان قرآن نیز بشمار می آمد و خواجه ای بود با حرمت و آسوده حال. در واقع اکثر بزرگان شیراز در آن زمان خواجه خوانده می شدند و عنوان خواجه که وی داشت حاکی بود از مکنت و رفاه خانوادگی او. اما از احوال پدر و خانواده او چه خبر؟ تقریباً هیچ. از آنکه در این باره هرچه در کتابها آمده است از روی مآخذ مبتنی بر افسانه هاست که همه از روایات عامیانه بعد از عصر حافظ گرفته شده است و هیچيك را اشعار دیوان تأیید نمی کند. اینکه خانواده او را بعضی اهل کازرون خوانده اند، بعضی اهل کوپای اصفهان و حتی پاره ای به يك دیه همدان یا تویسرکان منسوب کرده اند ظاهراً یا از آن روست که اهل ولایات مختلف بعدها خواسته اند هر يك با انتساب به وی افتخاری بجویند - چنانکه امروز رسم است در بین ملتها - یا آنکه در این ولایات شاعران کم نام و نشانی بوده اند که با نام حافظ و بعضی روایات راجع به او پیوستگی یافته اند. حتی نام پدرش درست روشن نیست. بهاءالدین بوده است یا کمال الدین چه تفاوت می کند؟ بهر حال این پدر - که نمی توانسته است نام خود را در کنار نام جاودان پسر نقش کند - با هر نام که داشته است کسی نبوده است جز

پدر حافظ. در حقیقت وجود او جز حافظ حاصلی نداشته. اینکه گفته‌اند وی تجارت داشت و از ثروت و مکنت بهرمند بود^{۱۰}، مقبول بنظر می‌آید، چرا که درس خواندن و مکتب رفتن در آن زمانها برای طبقات فقیر دشواریها داشته است، هرچند البته ناممکن نبوده. بعلاوه عنوان خواجه هم که با نام او همراه است شاید این دعوی را تأیید کند. آیا شمس‌الدین محمد نیز برادری به نام خلیل داشته است - خلیل عادل؟ در دیوان وی از این خلیل به نام برادر یاد رفته است^{۱۱}. اما از کجا که مراد از این برادر يك دوست نبوده باشد - يك دوست روحانی؟ روایت‌هایی که منشأ آنها معلوم نیست برای وی دو برادر یاد کرده‌اند و يك خواهر. در هر حال مرگی این خلیل نیز نمی‌بایست در حیات روحانی او کم تأثیر مانده باشد. باچنین خانواده‌ای، شمس - الدین محمد یگانه بود یا یگانه. در واقع وی بیشتر فرزند نبوغ خویش بود یا فرزند روزگار خویش و شاید فرزند این هردو. در هر حال این نبوغ پرمایه و تأثیر روزگار از همان دوران مکتب باید وی را در خط فکر انداخته باشد و در خط شعر. این كودك مکتبی که زیباییها و زشتیهای شهر رندان را در آن هوای کم نور يك مکتب قرون وسطی فراموش می‌کرد، در آن غوغای خاموش مکتب همه چیز دنیای خارج را درجو ابهام‌آلود اسرارآمیز نوعی تقوی و فضیلت ناملموس غرق می‌یافت. اما چشم او که چشم شاعر بود خیلی بیش از کودکان دیگر می‌توانست نقابهایی را که کتاب برچهره دنیا افکنده بود کنار بزند. هرچه بر عمرش می‌گذشت دنیا برای او بی‌نقاب‌تر بود و فضیلت و تقوی بی‌معنی‌تر. قلب او که از روشنی الهام مایه می‌یافت خیلی زود می‌توانست در عمق همه چیز، در عمق تمام درسها و بحثها، انسان را درك کند - و سرنوشت پوچ او را. كودك در مکتب چه می‌آموخت؟ قرآن، کتابت، و چیزهایی از شعر و ادب. يك كودك مستعد - نظیر حافظ - حتی می‌توانست شعر هم بسراید، و شعر مناسب. در همین روزگاران - یا چندی بعد - دو كودك نورسیده عصر، جلال عضد و علی سهل، هريك از خط و شعری که برای محمد مظفر نوشتند برای او موجب اعجاب شدند و تحسین^{۱۲}. حافظ يك جا، به مناسبت چنان از خط غبار^{۱۳} صحبت می‌کند، که گویی اوقاتی را صرف خط کرده است و

خط نویسی، عجب نیست که يك نسخه کهن به خط او مانده باشد^{۱۴}. نام-
 آوران شهر- البته گه گاه- مثل محمد مظفر بر مکتب می گذشتند اما دنیای
 خارج، که ولوله و سکوت مکتب کودکان را از آن جدا می داشت، بیشتر
 از راه گفت و شنود کودکان و اخبار وقصه های راجع به پدران و مادران در
 اذهان صاف و ساده آنها راه می یافت. در واقع آنچه در این ایام از دنیای خارج
 به درون مکتب نفوذ می کرد، گه گاه برای يك کودک مستعد مأیوس کننده
 بود و دردناك. در این دنیای خارج، برخلاف آنچه در کتاب می دید، همه چیز
 آکنده بود از دروغ و ریا. آن واعظ که در منبر آنهمه از تقوی و پارسایی
 صحبت می کرد وقتی به خلوت می رفت خودکارها داشت که شیطان به وی آفرین
 می گفت و مریزاد. این خطیب زبان آور که در جامع شهر، همه از شوکت
 مسلمانی دم می زد، در خانه و بیرون چنان بود که اگر کسی از وی می پرسید
 مسلمانی چیست نزد وجدان خود چاره ای نداشت جز آنکه با طنز و ظرافت
 بگوید که من مردی خطیبم مرا با مسلمانی چه کار؟^{۱۵} حتی معلم مکتب هم از
 آلودگی برکنار نبود. توانگرزادگان را بیشتر مراعات می کرد و بینوایان را
 تحقیر می کرد و آزار. بعلاوه نه فقط با خوبرویان مکتب سروسی داشت با
 مادرانشان هم بسا که رابطه ها داشت پنهانی^{۱۶}. کودکان که با ساده دلی بر این
 ماجراها خنده می زدند، دنیای خارج را اندك اندك درك می کردند و از آنچه
 در بازارها، مسجدها و گرمابه ها گفته می شد تصویری را که از دنیای خارج
 در خاطر داشتند روشنتر می یافتند. این تصویر هرچند کودکانه و مبهم بود اما
 احوال روزگار را نشان می داد و اوضاع زمانه را. آیا روزگار وی روزگار
 فساد و بیداد بود و زمانی تاریکتر و آشفته تر از روزگاران دیگر؟ شواهدی
 هست که این دوره را روزگار دروغ و فساد نشان می دهد اما کدام دوره بوده-
 است که در آن همه چیز پاك بوده است و درست؟ با آنکه شیراز در این دوره ازهیچ
 دوره دیگر بهتر نبوده در چشم يك کودک مکتب که تازه قدم به مدرسه می گذاشت
 نمی توانست از آنچه بود تیره تر جلوه کند و مأیوس کننده تر. درست است که
 همه جا در مکتب و مدرسه، در خانه و بازار، در گرمابه و گلستان حکایتها از
 گولی و پستی انسان عرضه می شد! اما کودک نورسیده، که خود هنوز با

واقعیات یا سوانگیز سروکار درستی نداشت نمی توانست از آنها سر در بیاورد. در مکتب البته دنیای خارج برای کودک عجیب بود و وحشتناک اما رفته رفته بلوغ در می رسید و کودک را از مکتب به مدرسه می برد، به مدرسه که با دنیای واقع نزدیکتر بود. در این مدرسه ها چه درس و بحثی در کار بود؟ تمام آنچه برای آشنایی با قرآن ضرورت داشت و با دین، ادب، تفسیر، حدیث، کلام و حکمت مربوط بود. که می داند که شاعر در کدام مدرسه درس می خواند؟ در مدرسه مجدیبه که ابن بطوطه از آن صحبت می دارد؟ در مدرسه خاتونیه که استاد شاه شیخ در آنجا تدریس می کرد؟ در مدرسه شاه محمود که مؤلف نفایس الفنون در آنجا درس می گفت یا در رباط شیخ کبیر که ابوسعید بلبانی برای بیش از هفتاد کس تدریس می کرد؟ شاید نیز در همه. چون يك خواجه با مکتب که در مدرسه و رباطی نمی زیست، می توانست به هر جا که می خواست برود و از هر درس که می پسندید بهره جوید. بهر حال در آن زمان که روزگار بلوغ و جوانی شمس الدین محمد بود در شیراز استادان بودند، در فنون گوناگون که نام و آوازه آنها همه جا منتشر بود. بعضی از آنها طی سالهای دراز متنهاي خاصی را شرح می کردند و تفسیر. با آنچه در مقدمه دیوان راجع به معلومات حافظ هست پیدا است که می بایست وی نزد این استادان به آموختن این گونه کتابها پرداخته باشد. گذشته از مفتاح، کتاب پر آوازه سکاکی، که با شرح و تفسیرهای گوناگون در این ایام اساس تعلیم ادب بشمار می آمد، در حلقه استادان شهر هم کتب حکمت رایج بود هم کتب کلام. غیر از کشف زمخشری، که از سالها پیش رواج داشت، هم کتابهای امام فخر رازی تدریس می شد هم آثار بیضاوی و قاضی عضد. علمای شهر بر آثاری چون طوابع و مصباح بیضاوی، مواقف قاضی عضد، و مفتاح سکاکی شرحها داشتند. در بعضی حوزه ها حتی کتابهای صوفیه نیز تدریس می شد و از آن جمله عوارف - عوارف المعادف سهروردی. در این حوزه ها اوقات جوانان به آموختن ادب و حکمت و کلام مصروف می شد، اما رغبت آنها بیشتر معطوف بود به قرآن - به علم دین. کار عمده آنها در واقع تفسیر قرآن بود، و آنچه برای فهم آن ضرورت داشت. قاریان در شهر فراوان بودند که به آواز خوش قرآن می خواندند.

گفته می‌شد که در روی زمین هیچ‌جا قرآن را به‌خوبی شیرازیها نمی‌خوانند^{۱۷}. در چنین شهری حافظ شدن به‌همان اندازه دشواری داشت که شاعر شدن: شاعر شدن در شهری که يك وقت سعدی از آن بیرون آمده بود. در این حوزه‌ها، نه فقط در این ایام حفظ و فهم قرآن اهمیت داشت قرائت آن نیز با دقت خاصی تعلیم می‌شد. درس قرآن، که در شعر حافظ که‌گاه اشارتی به آن هست، يك درس جدی بود و مهم. آشنایی با قرائت‌های هفتگانه مزیتی بود و استادان نام‌آوری چون ابوالمبارك و ابوالخطاب، از عالمان و قاریان عصر، حلقه‌هایی داشتند برای تدریس آن. در همین روزگار که شمس‌الدین - محمد کودکی خود را می‌گذرانید، در شیراز يك قاری معروف وفات یافت که قرآن را به ده روایت می‌خواند. وقتی این قاری را که می‌توانست قرآن را به ده روایت بخواند عشره لقب می‌دادند^{۱۸}، پیدا است که اگر حافظ واقعاً توانسته باشد «قرآن ز بر بخواند در چارده روایت^{۱۹}»، باید تا چه حد مایهٔ اعجاب و تحسین همگان شده باشد. ابوالخطاب، که در فلسطین این قرائت‌های هفتگانه را آموخته بود، در شیراز قصیدهٔ شاطبی را بشرح تدریس می‌کرد، که منظومه‌ای عربی بود مشتمل بر بیش از هزار بیت، جمله در شرح این قرائت‌ها^{۲۰}. آشنایی با این قرائت‌ها نشانهٔ تبحر در قرآن بود. تنها حافظ نیست که بعدها بدان می‌نازید ابوالخطاب خود نیز طی قطعه‌ای عربی - که از او باقی است - با افتخار و غرور از این قدرت خویش یاد می‌کند^{۲۱}. قوام‌الدین عبدالله، که حافظ به شهادت مقدمهٔ دیوان سالها نزد وی شاگردی می‌کرد در تمام علوم رایج عصر خویش تبحر داشت. وی مجلس درس خود را در ثلث آخر شب دایر می‌کرد تا هنگام طلوع سپیده‌دم. سپس بعد از نماز بامداد به درس قرآن می‌نشست و به ذکر. شاگردان قرائت‌های هفتگانه را بر وی فرو می‌خواندند و او به‌خواندن آنها گوش می‌داد و سپس باز به تدریس علوم شرعی می‌پرداخت. آیا آن صبح‌خیزها که حافظ همهٔ سلامت‌طلبی‌ها و برکات آنها را از دولت قرآن می‌دید^{۲۲} اشاره‌ای به همین مجالس قرآن قوام‌الدین عبدالله نیست؟ از دعای نیم‌شب و ورد صبحگاه در پاره‌ای غزلها که‌گاه ذکر می‌هست، و این همه نشان می‌دهد که چرا شاعر جوان وقتی به شاعری آغاز می‌کند

تخلص خود را از چیزی می‌گیرد که مربوط است به قرآن. طالب علمان که در این روزگاران در مجالس درس علمای وقت حاضر می‌آمدند نزد آنها کتابهایی می‌خواندند که در بیشتر مدارس رایج بوده و شایع. کشاف زمخشری، مفتاح سکاکی، عوارف سهروردی، مشارق رضی‌الدین صفانی، مواقف قاضی عضد، طوابع الانوار و مصباح بیضاوی و مطالع شمس‌الدین اصفهانی... در سالهایی که حافظ تازه به دنیا آمده بود نویسنده شیرازنامه همین کتابها را نزد مشایخ عصر می‌خواند^{۲۳}. در دوره جوانی حافظ يك جهانگرد مغربی که به شیراز می‌آمد هنوز شاهد تدریس همین گونه کتابها بود و حافظ نیز بعدها بر همین گونه کتابها حواشی می‌نوشت و تفسیرها. چنانکه بعضی معاصرانش نیز مثل افتخارالدین دامغانی - بر بعضی از این کتابها شرحها داشتند^{۲۴}. قوام‌الدین عبدالله، استاد نامدار حافظ، طی سالهای دراز کتاب کشاف را تدریس می‌کرد، با دقایق ادبی که در این تفسیر هست. حتی بودند کسانی که تنها در چهار ماه کتاب کشاف را بر وی می‌خواندند. در آن روزگاران کشاف در شیراز مورد توجه و علاقه بسیار بود و حتی حافظان و واعظان شهر از آن کتاب استفاده می‌کردند و کتابهایی در تهذیب کشاف و توضیح کشاف، نیز در دست طالب علمان بود^{۲۵}. در چنین محیطی آشنایی با کشاف و بحث در کشف و تهذیب و توضیح آن برای حافظ جوان، که قریحه شاعری نیز، از تفسیرها وی را به کشاف و کشف کشاف می‌کشانید امری بود طبیعی. گذشته از مجالس قرآن و قرائت‌های هفتگانه که در مساجد و زاویه‌ها و یا در خانه‌های بعضی علما تشکیل می‌شد اوقات يك حافظ طالب علم بیشتر در مدارس می‌گذشت یا در راه مدارس. در این مدارس و در راه آنها نیز طالب علمان غیر از درس مباحثات داشتند و گفت و شنودها. در حلقه درس یارانی که پیش يك استاد کتابی را می‌خواندند درس را به هنگام فرصت به مذاکره می‌آموختند. کتاب حاوی تصنیف نجم‌الدین قزوینی را که در فقه بود يك تن می‌خواند و آندیکر گوش می‌داد، کتاب کشاف زمخشری را که در تفسیر بود آندیکر می‌خواند و اولی می‌شنید. بدینگونه از دو همدرس هريك کتابی را در چند هفته با آندیکر می‌خواند^{۲۶}. و در طی بحث آن کتاب هر گونه مباحث دیگر نیز پیش

می‌آمد. در لحظه‌های فراغت که دانشجوی جوان با دفتر شعری راه صحرا می‌گرفت می‌توانست یکچند بحث‌کشف‌کشاف را کنار بگذارد و خود را با يك دو یار زیرکی که بدست می‌آورد به بازی سرگرم کند و شوخی. آیا در همین لحظه‌ها بود که با بساط شطرنج و نرد آشنایی می‌یافت و بهمدد آواز خوشی که داشت با موسیقی آشنا می‌شد و با ساز و سماع؟ در شعر او گه‌گاه الفاظ و اشاراتی هست که نشان می‌دهد شاعر نه از موسیقی بی بهره بوده است نه از نرد و شطرنج. که می‌تواند به جرئت ادعا کند که این شاعر آسمانی، خود را هرگز تا حد تفریحات عشرتجویانه رندان تنزل داده باشد؛ اما در شهر رندان که حتی شیوخ و مشایخ نیز گه‌گاه به شراب و افیون و شاهد متهم یا مبتلا بودند^{۲۷}، چند تن نفوس مستعد می‌شد یافت که حتی در روزهای «افتد و دانی» به دام این گونه هوسها نیفتاده باشند؛ اگر شاعر جوان شیراز چنین نفس روحانی داشته است شگفت است که شعر او تا این حد به قدس و پرهیزگواهی نمی‌دهد. آیا در ورای قبل و قال کشاف و طوابع و مطالع و مصباح، اوقاتی هم صرف ریاضی و نجوم می‌کرده است؟ در شهری که مقارن این ایام يك دائرةالمعارف بزرگ اسلام - نفایس الفنون - در حوزه آن تألیف یافته باشد شهرت و آوازه شمس‌الدین آملی مؤلف آن نمی‌بایست طلاب جوان را نسبت به ریاضی، حکمت و حتی علوم غریبه بی‌علاقه گذاشته باشد. در حلقه‌هایی که مباحث آنها «ورای مدرسه و قال و قیل مسأله بود»^{۲۸}، این «حافظ» جوان می‌بایست بآسانی توانسته باشد لحن دلکش و قریحه شاعری خویش را نشان داده باشد. طالب علمی که در حوزه بحث فهم روشن و لحن مؤثرش مایه تحسین و اعجاب بود در گلگشت صحرا نیز می‌توانست با شعر و غزل خویش محفل عشق و سماع یاران را گرم کند. اما اولین نغمه شاعرانه کی و چگونه باید از لبهای بی‌تجربه و محجوب این «حافظ قرآن» جوان بیرون تراویده باشد؟ به این سؤال نه از روی دیوان می‌توان جواب درستی داد نه از روی روایات. افسانه نانوا و شب‌قدر، که بعضی قصه‌سازان با آب و تاب نقل کرده‌اند، اگر چیزی را بدرست نشان می‌دهد همین است که ظاهراً اولین اشعاری که از وی شنیده‌اند می‌بایست از حد فهم و حوصله جوانی تازه سال بعید بنظر آمده باشد

و معجز آسا. با اینهمه در همان سالهای آغاز جوانی که شاعر هنوز با حلقه درس و حوزه بحث سروکار داشت شعرش اعجاب انگیز بود و آکنده از لطف و زیبایی. اندکی پیش از آغاز امارت شاه شیخ قطعه‌ای که در باب استرگمشده خویش سروده بود، حاکی بود از قدرت و مهارت در بیان. اما در دوره‌ای که خاتم فیروزه بواسطقی با جلوه و جلایی تمام می‌درخشید، وی دیگر تنها يك حافظ قرآن یا يك طالب علم ساده بشمار نمی‌آمد. شاعر بود، و شعر او در مجالس بزرگان دست‌بدست می‌گشت. شاید که گاه نیز در مجالس عشرت شاه شیخ یا وزیرانش از اشعار او چیزی خوانده می‌شد. در روزگاری که حافظ جوان روزهای پر جوش و خروش بین بیست تا سی سالگی را می‌گذرانید، شهر رندان غرق بود در فراموشیهای مست‌کننده. از در و دیوار بانگ مستی و شادخواری می‌آمد و همه چیز يك جوان مستعد را دعوت به عیش و طرب می‌کرد. يك طالب علم مدرسه، يك حافظ قرآن، که در حوزه محدود مدرسه از پارسایی و پرهیز هرگز اندیشه می‌و مطرب را به خاطر راه نداده بود، در چنین گیرودار عیش و عشرت چگونه می‌توانست از هوای منبچکان شهر دور بماند؟^{۲۹} خاصه که آوای خوش و قریحه شاعری او را با مجالس نام‌آوران شهر آشنا می‌کرد و مربوط. این عشرتجویی، طبع قانع اما پر غرور اهل شیراز را که به قول تیمور^{۳۰} گرایشی به خیال‌پروری داشتند، چنان بذوق آورده بود که گویی در تمام شهر همه جا بین جوانان صحبت از عشق مجازی بود و شراب شیرازی. بارگاه شاه شیخ در این زمان میعادگاه شاعران بود، و عشرتجویی و زربخشی او چنان شاعران و محتشمان فارس را فریفته بود که این شاه جوان را غالباً مثل يك سلیمان، سلیمان روزگار، نیایش می‌کردند. وی که غرق لذت باده و ساده بود، اوقاتی را که مست نبود در نشئه تملق‌هایی می‌گذراند که شاعران و ستایشگران تبارش می‌کردند. از دور و نزدیک این شاعران به دربارش می‌آمدند یا برایش شعرهای پوچ آکنده از تملق می‌فرستادند. عبیدزاکانی، با طبع شوخ و لحن گستاخ اما ندیمانه خویش اوقات او را غرق در ذوق و شادی می‌داشت. خواجوی کرمانی برایش شعر می‌سرود و مثنویهای خود - کمال نامه و دوضه الانواد - را به نام او می‌ساخت. شاه جوان

هرچه می یافت، هرچه از رعایا و بازرگانان به خراج و تمنا می گرفت و یا از غارت آبادیهای یزد و کرمان به دست می آورد در شیراز صرف این شاعران می کرد، یا قصر و باغ و مسجد و مدرسه می ساخت و زندگی را در شادی و مستی می گذاشت. کتیبه ای چند از يك مسجد وی هنوز شاید بتواند ماجرای دوران سلطنت وی را باز گوید اما از آن قصر با شکوه وی - که شاعران عصر دایم از شمسۀ عمارت، از برکۀ باغ، و از کنگرۀ ایوان آن با شور و شوق شاعرانه صحبت می دارند - امروز دیگر نشانی نیست. شاعران به دروغ و ریا، برای دوام دولت او دعا می کردند. چنانکه سالها بعد غاصبی را نیز، که تخت و تاج وی از دست او بیاد رفت، دعا کردند و ستایش. حوادث که يك يك از پرده برون می آمد هم بردعای دروغ این شاعران می خندید و هم برغرور و امید بی پایۀ پادشاهشان. اما کدام نوازش بهتر از چاپلوسی و دروغ می توانست غرور يك جبار سفیه را ارضا کند؟ شاه شیخ خود نیز ذوق شاعری داشت و از صحبت شاعران لذت می برد. بعلاوه در اوایل جوانی یکچند در تبریز نجوم آموخته بود، و اندیشه از سعد و نحس کواکب را هم بهانه ای می شناخت برای مستیها و عشرتجوییهای خویش. کارها در دست وزیران بود - عماد دین محمود و قوام الدین حسن - که نیز مثل وی عمرشان در شادخواری می گذشت و در خوشگذرانی. ظاهراً در همین سالهای کشف کشف و بحث مطالع و مفتاح بود که حافظ جوان در خانقاه و مدرسه و شاید در محضر علما و عرفایی چون شیخ امین الدین، مولانا سراج الدین، شیخ مجد الدین، و قاضی عضد، با شاه شیخ آشنایی یافت و یا با وزرا و ندیمان او. در واقع شاه شیخ و وزیرانش که گاه نیز - شاید برای جلب عنایت عوام - به مجالس این مشایخ رفت و آمد می کردند. شیخ امین الدین، که حافظ بعدها او را «بقیۀ ابدال»^{۳۱} خواند نزد پادشاه حرمت بسیار داشت و نسب به ابوعلی دقاق می رساند، از مشایخ بسیار قدیم. قاضی عضد - که نام او را کتاب مواقف و شعر حافظ بلند آوازه ساخت - نزد شاه ابو اسحق بسیار گرامی بود. شاه در دشواریهایی که پیش می آمد با او مشورت می کرد و گاه او را نزد امرای مجاور می فرستاد به سفارت. مولانا سراج الدین که در مدرسه خاتونیه عنوان شیخی داشت معلم شاه شیخ بود و محتشمان

و حکام عصر با او به ادب و حرمت می زیستند^{۳۲}. شیخ مجدالدین، که قاضی به از او آسمان ندارد یاد چنان موجه و محترم بود که حتی شاه شیخ وقتی به مجلس او می رفت، چنانکه ابن بطوطه^{۳۳} جهانگرد مغربی نقل می کند، در پیش او به ادب می نشست و مادر و خواهران شاه اگر با یکدیگر داوریه داشتند به مدرسه او می رفتند، به اشارت شاه. این شیوخ عهد، که عبیدزاکانی که گاه لطیفه هایی نیز - درست یا نادرست - درباره بعضی از آنها نقل می کند، غالباً مجالس درس و بحث داشتند و حافظ جوان می بایست در همین مجالس درس و بحث با بزرگان شهر - وزیران و حتی شاید خود شاه شیخ - آشنایی یافته باشد. وقتی شاه شیخ خود - به رعایت خاطر عوام - ناچار بود به مجلس آنها حاضر آید، حال وزیران و ندیمانش معلوم بود. عماد دین محمود که وزارت شاه شیخ را داشت خود اهل ذوق و ادب بود. در مجلس او صحبت از شعر و شاعری می شد و از انواع و فنون ادب. یکبار حتی، چنان که شمس فخری از ادباء این روزگاران نقل می کند، در مجلس وی گفت و گو در باب رباعی شد و رباعی موقوف - یعنی رباعیهایی که دنبال هم باشند و معانی آنها به هم مربوط باشد^{۳۴}. در چنین مجلسی، که صحبت از شادخواری و شعر و ادب بود، البته نام حافظ جوان که در مجلس استادان خویش و در بین دوستان مدرسه قریحه لطیف نشان می داد و لحن دلکش وی نیز بر لطف و طراوت شعرش می افزود، می توانست ذکر شود و یا حضور او انگیزه مهر و نواخت وزیر ادب دوست مردم آمیز گردد. شعر این حافظ جوان در این دوره به آن حد از قدرت و قوت رسیده بود که می توانست در مجالس شیوخ، وزرا و سلاطین مورد تحسین باشد. حتی آنگونه که از قطعه راجع به استرگمشده شاعر بهر حال برمی آید، قبل از عهد شاه شیخ نیز شعر وی لطف و طراوت تام داشت و می توانست وی را از صله و نواخت شاه و وزیر بهره مند کند. يك غزل وی، که نام عماد دین محمود دارد و در آن شاعر جوان به کنایه از وزیر محتشم طلب عطا می کند، حاکی است از يك رابطه دوستی - که برای شاعر مایه امید بوده است و توقع. پیدا است که دانشجوی جوان، که زبان به شاعری گشوده بود، در این سالهای سلطنت به واسحقی، به سابقه شادخواریها و

خوش گذرانیهای جوانی، با مجلس وزیر ارتباط داشت و رفت و آمد. از این گذشته، قوام‌الدین حسن - حاجی قوام - نیز، که مشاور و ندیم شاه‌شیخ بود و خراج‌فارس را در عهده داشت، در این اوقات مجلسی داشت که محل رفت و آمد و مورد توجه شیرازیها بود. وصف این مجلس در شعر حافظ هست و پیداست که خواجه جوان با این حاجی پیر که «سرور اهل عمام»^{۳۵} محسوب می‌شد رابطه داشته است و دوستی. این حاجی، که «تمغاجی» فارس بود، ناچار با توانگران و بازرگانان شهر ارتباط داشت و مجلس او محل رفت و آمد محتشمان و سوداگران بود. تمغا، که یادگار غلبه مغول بشمار می‌آمد، عبارت بود از عوارضی که در دروازه‌ها از کالاهای بازرگانان وصول می‌شد، از روی ارزش کالا. این عوارض، که مسلمانان آن را غالباً به مثابه باج و خراج ناروایی تلقی می‌کردند، در شیراز، که معبر کاروانهای تجارتی بین هند و روم و عراق بود، مبلغی بود قابل ملاحظه؛ اما تمغاجی و کارکنان وی، که در واقع دروازه‌بان و گمرکچی بشمار می‌آمدند، نزد عامه منفور بودند و به تعبیر عبید زاکانی، واجب‌القتل^{۳۶}. خود حاجی برای ابن بطوطه نقل کرده بود که تمغای فارس را روزانه هزار دینار اجاره کرده بود - سالیانه سیصد و شصت و پنج هزار دینار. اما يك منبع مطلع این دوره^{۳۷} حقوق دیوانی شیراز را چهارصد و پنجاه هزار دینار می‌خواند، که باید شامل عوارض دیگر نیز باشد. حکام مغول تمغا - تمغای شهر - را که از بازرگانان می‌ستاندند «نقدترین» خراج تلقی می‌کردند^{۳۸} و شك نیست که جز این تمغا عوارض جنسی و مالی دیگر نیز از دهقانان، پیشه‌وران، و بازرگانان وصول می‌شد. وصول این عوارض، که تمغاجی و خزانه دولت را به زیان بازرگانان و پیشه‌وران توانگر می‌کرد، نه فقط مجلس قوام‌الدین حسن را میعادگاه محتشمان می‌داشت بلکه شاعران و ندیمان و مطربان و مسخرگان را نیز به بوی امید جلب می‌کرد. این قوام‌الدین حسن، که اندکی پیش از سقوط دولت بواسحقى در شیراز وفات یافت، در تمام قلمرو اینجو به گشاده دستی و مال بخشی و دستگیری مشهور بود، و حافظ جوان که با شعر و آواز خویش مجلس او را رونق می‌داد چنان از دلنوازی و مهربانی وی بهره می‌دید که در نشئه شوق و سپاس خویش همه عالم حتی دریای اخضر -

فلک و کشتی هلال - را غرق نعمت وی می یافت^{۳۹}.

مجلس حاجی، محبت وزیر، و جلال بواسحقى حافظ جوان را، که غرق در رؤیاهای جوانی بود، جلب می کرد و غزلهای وی از این علاقه-علاقه به-دربار شاه جوان - حکایتها داشت و نشانها. آنچه شاعر جوان را مخصوصاً به این شهر رندان پای بند می داشت، گذشته از عشرتجویی و آسایش طلبی، ظاهراً آن بود که به دام زن و فرزند گرفتار بود - همان سروی که در این زمان در خانه داشت و می توانست آشکارا به قوام الدین حسن یادآوری کند که که در سایه قد وی «فراغ از سروستانی و شمشاد چمن دارم»^{۴۰} آیا این همان یارکمان ابروست که بعدها در لحد منزل کرد^{۴۱} و شاعر را در گرداب تأثرها انداخت و اندوهای جانکاه؟ نام این زن را افسانه های بعد شاخ نبات خوانده اند اما آن شاخ نبات که در شعر حافظ به آن اشارتها هست، يك نام نیست، کنایه ای است ازهر معشوق شیرین که وصل او می تواند کام عاشقی را شیرین بدارد. با آنکه ذکر شاخ نبات در شعر وی مکرر هست که می تواند آن را جز يك نام کنایه آمیز بخواند - نام يك زن ؟ يك نام دیگر هم در غزلها هست که لحن بیان شاعر درباره او عاشقانه است: فرخ. اما که می داند این فرخ چه «جنس» محبوبی بوده است و در کدام دوره عمر وی می زیسته است؟ اگر شارح و منتقد عرفان پروری مثل مؤلف لطیفه غیبیه که دوست ندارد يك «لسان الغیب» را به عشقهای زمینی آلوده بیابد در انتساب آن به حافظ تردید دارد^{۴۲} نسخه های قدیم از دیوان در دست هست تا نشان دهد که این مایه خوش بینی در حق يك شاعر تا حد زیادی ساده لوحانه است. در هر حال، در این روزگار بواسحقى، که شاعر جوان از قوام الدین حسن حمایت و محبت می دید، در دام زن و فرزند گرفتار بود و این نکته نیز وی را به شهر رندان پای بند می-داشت. آیا حافظ، در این ایام با دستگاه شاه و وزیر ارتباطی هم داشت؟ در واقع دستگاه شاه و وزیر در شیراز، يك قفس طلایی بود که حتی مرغان بهشتی را نیز به خود می خواند. در آنجا همه لذتهای زودگذر و بیدوام را با زنجیر طلایی به پایه تخت سلطان بسته بودند. ثروتهایی که به نام تمغا، خراج، و باج از مردم یغما می شد بوسیله حاجی قوام گرد می آمد، بوسیله تاش خاتون

به نام مسجد و مدرسه به علما و مشایخ داده می‌شد، بوسیله عماد دین محمود به مصرف کارهای ملك می‌رسید، بوسیله شاه‌شیخ بین ستایشگران تقسیم می‌گشت، و از علما و زهاد شهر گرفته تا کلوها و پهلوانان هم از آن بهره می‌بردند. اما حافظ جوان را به این دستگاه جادویی - که بدشواری مال بدست می‌آورد و بآسانی آن را تلف می‌کرد - کدام عامل مربوط و علاقه‌مند می‌داشت؟ ظاهراً آسایشجویی يك دانشجوی جوان که می‌توانست با بذله‌ها و خوشامدهای خویش قسمتی از عمر را به سیم صله بفروشد تا باقی را صرف کارهای دیگر کند - کار مدرسه. این همان چیزی بود که عبیدزاکانی را هم در همین روزگاران به مسخرگی کشانیده بود و مطربی. نه مگر، حتی از قاضی عضد، قاضی مجدالدین و شیخ امین‌الدین هم وی نکته‌ها و لطیفه‌ها نقل می‌کند که در شأن علما نیست؟ در دستگاه مسخره پرور و خوشامدجویی که قاضیهای سالخورده باب طبع اهل دنیا حرف می‌زدند و نان را به نرخ روز می‌خوردند، البته يك شاعر جوان، که طبع بذله‌گوی و آواز خوش داشت، می‌توانست کاتب یا شاعر پادشاه جوانی که تقریباً با او همسال بود بشود. روایاتی افسانه‌یی نیز هست که می‌خواهد شاعر را ندیم شاه شیخ کند. ناچار در سالهای آغاز جوانی. اما این، فقط برای يك دلک جوان ممکن بوده است یا يك بزرگزاده جوان. در پاره‌ای اشعار دیوان که باید به این ادوار مربوط باشد نشانه‌هایی هست حاکی از علاقه شاعر به شاه شیخ. بهر حال، اگر هم این طالب علم جوان ندیم شاه اینجو نبوده است با دربار او پیوستگی داشته است و دوستی. هم در آن دلنوازیها که از شاه‌شیخ شکست خورده می‌کند رایحه این دوستی پیداست و هم در آن شکایت که از پایان دولت مستعجل او دارد^{۴۳}. شاه‌شیخ شاهزاده‌ای بود خوب روی و عشرتجوی اما به اقتضای حال بیرحم و سرکش. تن‌آسایی و توانگری طبع عشرتجویش را به بخشش و گشاده دستی وامی‌داشت. در این بخشها حتی افسانه‌های راجع به حاتم طائی را ناچیز می‌گرفت و که گاه شاید می‌خواست با آنچه از پادشاهان ثروتمند هند نقل می‌شد معارضه کند^{۴۴}. این بخشهای گزاف بود که شاعران و علما را از همه جا به خدمت وی می‌کشانید. سالهای کوتاه سلطنت وی، که به قول حافظ دولت مستعجل را

می‌مانست، از حوادث آگنده بود و از بلایا - لا اقل برای شهرهای نزدیک. در طی سالها، فقط در يك مدت کوتاه، حکومت وی در فارس بی‌معارض بود. هم اصفهان به او اظهار طاعت می‌کرد هم حاکم جزیره هرمز، دلنگرانی او همه از جانب یزد بود و کرمان - محمد مظفر. در مبارزه با این مدعی - که مبارزه الدین و امیر مبارز نیز خوانده می‌شد - شاه شیخ چندبار کرمان و یزد را محاصره و غارت کرد. گاه قبایل مغول کرمان را برضد وی تحریک می‌کرد و گاه با حيله و فریب می‌کوشید او را از پا درآورد. يك بار یزد را به محاصره انداخت و از این محاصره چنان قحطی در آن شهر روی نمود که مردم یکدیگر را می‌خوردند و بساکسان که از گرسنگی می‌مردند و کسی آنها را خاک نمی‌کرد.

از غالب این کشمکشها فایده‌ای که عاید می‌شد خستگی‌قوا بود و ویرانی شهرها. آخر کار هم این لشکر کشیها نیروی مادی و معنوی او را پایان آورد. سه سال آخر عمرش در آوارگی و دربدری گذشت. وقتی در سرپل فسا بین وی و محمد مظفر زد و خوردی شد، شاه شیخ شکست خورد و به شیراز گریخت. امیر مبارز شیراز را محاصره کرد؛ اما شاه شیخ نه نیروی معنوی برای جنگ داشت نه قدرت مادی. حافظ جوان که از ته دل او را دوست می‌داشت، در طی اشعار و صحبت‌های خویش می‌کوشید او را دل دهد و شکست‌هایی را که از مدعی یافته است برایش قابل تحمل سازد. اما شاه شیخ بدگمان بود و ترس و نومیدی هم ظاهراً هر روز او را بیشتر فرو می‌گرفت. شاه جوان در مقابل این فشارها به مستی پناه برد و بیخودی، به چیزی که دوست شاعرش - شمس الدین حافظ - نیز که گاه در آن دواي هردرد رامی‌جست. در این تاریکترین روزهای زندگی هم شاه شاعر پیشه از عشرت خویش فارغ نبود. محاصره شهر چندماه طول کشید و شاه نومید، درون دروازه‌های شهر، خود را در حصار بیخبری کشیده بود. گویی در بیرون نه دشمنی در کار بود نه تهدیدی. در این اوقات يك تن از از ندیمان وی را بر بام قصر برد تا از آن بالا بهار شیراز را در موج سبزه‌ها و دورنمای درختان اطراف شهر تماشا کند. می‌گویند شاه شیخ که دیده بود لشکر در پای دیوار شهر موج می‌زند پرسید: این چیست؟ گفتند لشکر محمد

مظفر. با بی‌اعتنائی تبسم کرده بود که عجب ابله مردی است این محمد مظفر که در چنین بهار طرب‌انگیز خود را و ما را از خوشدلی محروم می‌دارد. شاید این روایات خالی از مبالغه نباشد اما حاکی است از نومیدی او در سالهای آخر سلطنت. شکستهایی که بر رغام آنهمه کوششهای بیهوده بر او وارد آمده بود جای امیدی برایش باقی نگذاشته بود. با اینهمه، حافظ در قصیده‌ای که ظاهراً همین ایام در مدح وی سرود^{۴۵}، سعی می‌کرد شاه مایوس را امیدوار کند، شکست او را مقدمه فیروزی بخواند و نابودی رقیبش را نوید دهد. اما شاه-شیخ نه چنان مایوس بود که بتواند به این دلنوازیها گرم شود. یأس، وی را در پناه مستی و بیخبری می‌کشید. وقتی دیگر، در مستی، فریاد و غوغایی سخت شنید. پرسید که «این چه هنگامه است؟» گفتند: «نقاره امیر مبارز است.» گفت: «هنوز این مردك گرانجان نرفته است؟» اما اگر این مدعی گرانجان دست‌بر-نمی‌داشت شاه‌شیخ نومیدانه يك لحظه از همه چیز دل برداشت. رئیس عمر-يك تن از کلوها که از شاه‌شیخ دلنگرانی داشت-پنهانی با امیر مبارز در ساخت و نیمشبی دروازه شهر را بر روی او گشود. وقتی امیر مبارز از دروازه مورد-ستان به شهر در آمد، شاه شیخ از دروازه سعادت بیرون جهید - به سمت لرستان. بدینگونه، شاه‌شیخ از شیراز گریخت و شهر به دست دشمن افتاد. كودك ده ساله وی، نامش علی سهل، هم به دست رقیب افتاد و تباه شد. شهر رندان - که یأس و بیخبری شاه اینجو در آخرین روزهای فرمانروایی، آن را به دست پهلوانان و کلوها انداخته بود - تسلیم محمد مظفر شد و شاه‌شیخ که بدینگونه از شیراز رانده شده بود بر اصفهان غلبه یافت. وقتی هم محمد مظفر برای دفع وی از شیراز بیرون آمد، شهر رندان باز به دست کلوها افتاد- یاران شاه شیخ. اما باز در طی حوادث دست‌بدست شد و جنگ بین شاه شیخ و محمد مظفر به اصفهان کشید. شاه اینجو، که از ملك و خاندان خویش آواره-گشته بود، يك چند بین شوشتر، ایذج، و اصفهان در تاخت و تاز بود. عاقبت در پایان سه سال زدو خورد مستمر طولانی در اصفهان متواری گشت. چندی بعد در خانه شیخ الاسلام اصفهان به دست یاران محمد مظفر افتاد. در میدان سعادت-آباد شیراز آنجا که شور و شوق ستایشگران شاه‌شیخ سالها پیش قصری برای

وی ساخت که می خواست یادآور طاق کسری باشد، يك روز ناگهانی وی را به امر امیر مبارز اما به بهانه تقاص يك خون ناحق که به او منسوب کردند، سربریدند (۵۷۵۷). حافظ، که در سالهای آخر عمر شاه شیخ با وی آنهمه مأنوس بود، این فرجام دردناك روزگار او را در غزلی پر درد منعکس کرد و خاتم فیروزه بواسطی را دولتی خواند ناپایدار - دولت مستعجل،

میان مسجد و میخانه

این حافظ جوان که در دستگاه شاه‌شیخ وحاجی قوام مثل يك شاعر و يك ندیم رفت و آمد داشت اهل ادب بود و دوستدار کتاب. آشنایی با ادب گذشته، از فارسی و عربی، در اشعاری که در مدح شاه و وزیر می‌گفت منعکس بود. قصیده‌ای که در حق شاه‌شیخ گفته بود، شعر انوری و ظهیر فاریابی را به یاد می‌آورد. در غزل‌هایش که وصف مجلس حاجی قوام یا مدح عماد دین محمود وزیر است لحن کلام کمال اسمعیل و سعدی هست. پیداست که آشنایی با کشف برای‌وی فتح بابی بوده است به ادبیات عرب و در شعر او نشانه‌ها هست ازین آشنایی‌ها. در ادوار بعد که شاعر پخته‌تر شد، این نفوذ و انعکاس رنگ عمیق‌تر یافت، اما در تمام شعر دیوانش، که سال‌ها بعد از مرگ وی جمع شد، آثار آشنایی با ادب گذشتگان پیداست. بعلاوه يك حافظ، آیا می‌توانست از نفوذ قرآن و حدیث برکنار بماند؟

اگر این شمس‌الدین محمد يك آدم دیر باور و کهنه رند نبود مطالعه قرآن از وی فقط يك حافظ می‌ساخت که شاید اگر برگور يك‌تن از بزرگان قرآن نمی‌خواند کارش عبارت می‌شد از رونویس کردن کتاب خدا و قرائت و حفظ آن. یا همچون علمای قشری که کارشان وعظ بود و ترسانیدن مردم از قیامت و عذاب‌های آن. قدرت و قوت قرآن ممکن بود او را در يك خط دیگر بیندازد، نه در آن که حافظ از آن راه رفت و مفلس شد. اما طبع او نه معمولی بود نه تسلیم جوی. از این رو مطالعه قرآن و تأمل در آن وی را با درد واقعی انسان، با درد تعقل، آشنا کرد. تعقل در نفس، در احوال انسان

که قرآن مکرر مردم را به آن دعوت کرده بود. اندیشه در احوال نفس، اندیشه در مبدأ و معاد جزو طبع و نهاد او بود و قرآن هم آن را در خط سیر مناسب افکند: خط سیر کلام و عرفان. این خط سیر تازه از همان آغاز شاعری تأثیر خود را در بیان او ظاهر کرد. قرآن، که وی در کشف آیینه‌ای برای مشاهده جمال آن یافته بود، او را به تأمل و تفکر می‌خواند. آنچه وی از تدبر در قرآن می‌یافت گرایش به اشراقات قلبی بود. توجه به دنیای درون، به آنچه تعلق به دنیای غیب، به دنیای ماوراء حس داشت، خاطر وی را که نمی‌توانست در تنگنای حس محدود بماند برمی‌انگیخت. این نکته بود که قلب آگنده از شعر و موسیقی این حافظ جوان را به سوی عرفان می‌کشانید. عرفان، که هم ظاهر بینیه‌ای زاهدان عاری از شور و حال را طرد می‌کرد هم موشکافیهای بی‌حاصل اهل بحث و استدلال را. این عرفان از تجربه‌های صوفیه حاصل می‌شد، با اقوال و تعالیم آنها ارتباط داشت، اما خود را به محدودیتهای اهل خانقاه، به ریاضتها و چله‌نشینهای آنها، و به دکانداریهای بعضی مشایخ و پیران آنها مقید نمی‌کرد. در حلقه‌های درس و بحث اهل نظر در آن هنگام هم عواید المعارف سهروردی تدریس می‌شد هم آراء عبدالرزاق کاشانی. ذوق عرفان عصر نه از آراء بلندی‌گرای گستاخ محیی‌الدین بیگانه بود نه از سخنان نرم و آرام‌بخش سهروردی. شاعر جوان، که فکر بلندپروازش از بحث مدرسه و کشف‌کشاف ملول می‌شد، آرامش روح خود را در شطحیات تند عرفا می‌جست و در اقوال ابهام‌آمیز مشایخ. وجود وی، در این ایام، آگنده بود از معانی و افکار عرفا که می‌کوشیدند از راه تفکر و سیر ذهنی به همان جایی برسند که صوفیه می‌رسند از طریق ریاضت و سلوك. حافظ جوان، که طبع ناآرام وی نمی‌گذاشت به هیچ چیز سر فرود آورد، از صحبت مشایخ ظاهراً لذتی نبرد، اما به افکار و آراء آنها علاقه یافت. از اینرو، بی‌آنکه از هیچ پیری دستگیری یافته باشد، با مبادی و افکار آنها آشنا شد و مأنوس. این احتراز از دستگاه شیخ و خانقاه يك ويژگی شگفت تفکر عرفانی اوست و يك دو نسل بعد از او حتی مایه اعجاب امثال جامی هم شده است. اینکه خود وی حتی لازم می‌یابد این را هم خاطر نشان کند که از پیش خود راه به سر-

منزل عنقا نبرده است نشان می‌دهد که چون با پیران عصر رابطه‌ای نداشته است غالباً وی را همچون کسی که گمان دارد به هدایت نفس می‌تواند به حق رسد تلقی می‌کرده‌اند و اینکه می‌گوید «قطع این مرحله بامرغ سلیمان کردم، اما هیچ ذکری از آن مرغ سلیمان نمی‌کند باز حاکی از آن است که این مرغ سلیمان اگر چیزی جز هدایت الهی هست با هیچیک از کسانی که در آن زمانها به عنوان پیر و شیخ و مرشد نام و آوازه‌ای داشته‌اند تطبیق نمی‌کند و در هر حال همه قراین نشان می‌دهد که آنچه حافظ بدان تسلیم شد تعلیم مشایخ بود نه سلسله و خانقاه آنها. حتی وجود خضر هم که وی «قطع این مرحله» را «بی‌همرهی» او با «خطر گمراهی» مواجه می‌بیند در واقع تجسم همین تعلیم مشایخ صوفیه است که شاعر با آن آشنایی دارد.^۱

در شعر او آثار این آشنایی با تعلیم مشایخ پیداست و الفاظ صوفیه چون پیر و ابدال، جمع و تفرقه، ذکر و ورد، محبت و عشق، حجاب و کشف، فقر و قناعت، خرقه و دلّی، شطح و طامات، معرفت و فنا، وجد و سماع در کلام او بسیار هست و این همه حاکی است از آشنایی وی با این اقوال. شك نیست که عرفان بیش از فلسفه با ذهن تند سرکش وی سازگاری داشته است و از آن گذشته آنچه فکر وی را مشغول می‌داشته است عبارت بوده است از کلام. چون و چراهایی که در آن ایام در خاطر يك حافظ جوان می‌جوشید شك و تردیدهایی بود که جوابهایشان را می‌بایست از کلام جست. آیا در پس پرده ظاهر، غیبی هست و مشیتی؟ آیا با مرگ انسان همه چیز فنا نخواهد شد؟ آیا انسان بعد از مرگ دوباره زنده خواهد شد؟ کلام می‌کوشید به این سؤالها پاسخ بدهد. پاسخهایی که حافظ برای این مسایل می‌یافت از آنگونه بود که قاضی-عضد می‌داد، در کتاب مواقف.

شاعر جوان با این کتاب و نویسنده آن که شهرت او «به عهد مملکت شاه شیخ ابواسحق^۲، به همه اقطار رفته بود آشنایی داشت. در واقع مثل طوالع-الاذوار بیضاوی که حافظ با آن آشنایی داشت، مواقف قاضی عضد نیز مباحث کلام را در فلسفه حل می‌کرد، کاری که از عهد امام فخر رازی و مخصوصاً از کتاب محصل وی در نزد متکلمان رواج روزافزونی یافته بود. هر سه متکلم

به علم «نظر» که شیوه استدلال را در فهم مسایل مربوط به ایمان تا حد استدلالات فلسفی توسعه می داد تکیه کرده بودند^۳. قاضی عضد در مواقف، کلام را با همان شیوه امام فخر به رنگ مباحث اهل فلسفه درآورده بود. بی آنکه حافظ از این مباحث و از آنچه در حلقه «اهل نظر» می رفت خویشان را خرسند بیابد مطالعه مواقف نیز ظاهراً مثل مطالعه طوابع برای وی مایه اشتغال خاطر بود و وی را به قلمرو «کلام» می کشانید. به علاوه در کشف که برای وی يك كتاب درسی بشمار می آمد، مسئله قرآن و بیان جنبه اعجاز آن - که هم يك مسئله علم کلام بود - نیز جواب مناسب می یافت. زمخشری، دانشمند معتزلی، در این تفسیر خویش کوشیده بود، رموز اعجاز قرآن را در بلاغت آن نشان دهد. آنجا که در قرآن يك مسند را برخلاف عادت از مسندالیه پیش انداخته است، آنجا که يك اسم به جای صفت به کار رفته است، آنجا که يك معرفه فکره آمده است یا يك نکره معرفه شده است، همه جا، بر حسب تحقیق زمخشری، سر بلاغت هست و حاکی است از اعجاز. در این تفسیر، زمخشری، هر جا فرصت یافته بود، کوشیده بود این بلاغت اعجاز آمیز قرآن را برملا کند و در این کار ملاحظات عبدالقاهر را توجیه می کرد و تبیین. این علاقه زمخشری به علوم بلاغت - معانی و بیان که ظاهراً خود وی اولین کسی بود که آنها را بدین دو نام خواند^۴ - حافظ جوان را از تفسیر کلام به ادب می کشانید، و به مطالعه در اشعار و دیوانهای عرب - کاری که سراسر کشف از آن پر بود و بی آشنایی با آن، فهم کشف دشوار. مطالعه مفتاح نیز، که در آن سکاکی مسایل بلاغت را نظم علمی داده بود، برای وی وسیله ای بود جهت تعمق بیشتر در کشف. بدینگونه، حافظ جوان از راه کشف با رموز بلاغت آشنایی یافت و با سر اعجاز کتاب خدا. ذوق شاعرانه وی در آیات آسمانی قرآن چیزهایی کشف می کرد که بسیاری حافظان دیگر از دریافت آنها قاصر بودند: لطائف و اسرار بلاغت. این آشنایی با رموز بلاغت رنگ خاصی به شعر او نیز داد. در واقع از تأثیر همین توجه بود که کلام او آکنده شد از نازک کاریهای مربوط به بلاغت. شاید يك نقاد واقف به رموز بلاغت در ادب قدیم فارسی کمتر شعری بتواند یافت که بقدر کلام حافظ اسرار بلاغت در

آن رعایت شده باشد و کار وصل و فصل و تقدیم و تأخیر اجزاء کلام در آن تا این حد حساب شده باشد. در هر حال علاقه این حافظ جوان به کشف در شیوه فکر و بیان او بی شک نفوذ ثمربخشی کرد. وی با آنکه خود از شیوه فکر معتزله بدور بود، از کشف این دانشمند معتزلی، پلی ساخت برای وصول به دواوین عرب. در حقیقت دواوین عرب از قدیم مرجع عمده بود برای شناخت لغت قرآن، و برای فهم لطایف و دقایق بلاغت آن. چنانکه حفظ و فهم قرآن و نقل و روایت اشعار و دواوین عرب، در آن روزگاران، هنوز جزء اساس کار و برنامه کسی بود که میخواست ادیب و نویسنده باشد. هر چند حکام و پادشاهان وقت نامه‌هایشان به فارسی نوشته می‌شد، اما هنوز خودنمایی و عرض هنر، به عربی بود. عربی که حافظ جوان هم اگر نمیخواست عرض هنر کند باز دهانش از آن پر بوده. نشانه این عربی‌دانی وی در سراسر دیوانش بچشم می‌خورد. جامع قدیم دیوان وی که با وی ظاهراً همدرس و همصحبت بوده است آشکارا می‌گوید که اوقات او تا حد زیادی مستغرق بود به مطالعه در دواوین عرب. وجود اشعار ملمع که بعضی از آنها اقتباس گونه‌ای است از اشعار و ابیات مشهور عربی شاهد دیگر است بر تبحر او در ادب عربی. از آن گذشته در شعر او هم تضمین اشعار عربی هست هم اخذ و نقل. اولین غزل دیوانش با تضمین از يك شعر منسوب به یزید - خلیفه اموی - آغاز شده است و چه بسیار چون و چراها که شاعران بعد بر سر همین کار با حافظ کرده‌اند.^۶ صحبت از اخذ و اقتباس از شعری منسوب به این خلیفه منفور است نه استفاده از يك شعر خمریه. در واقع حتی مؤلف کشف هم در مورد لازم، از تمثیل به اشعاری که متضمن معانی عشقی و وصف خمر هست،^۷ ابا نداشته است. آنچه عیبجویان را به انتقاد حافظ واداشته است تضمین کردنش از شعر منسوب به این خلیفه اموی بوده است - یزید که یاد او مخصوصاً در قرنهای بعد روز بروز منفورتر شده است و زشتتر. مع هذا، اگر آن گونه که بررسیهای محققان نشان می‌دهد این مصرع آغاز دیوان ربطی به کلام یزید نداشته باشد، تمام چون و چراهایی که شاعران و ادیبان دو سه قرن بعد درین باره با حافظ کرده‌اند به نظر می‌آید که عبارت باشد از يك مصداق

«هیاهوی بسیار برای هیچ»^۸. اما از این گونه تضمینهای عربی در شعر حافظ بسیار است و او ظاهراً بسبب شهرت آنها اشاره‌ای هم لازم نمی‌داند به تضمینی. بودنشان بکند سهل است در بعضی از آنها هم به اقتضای مقام، هم به اقتضای میل و طبع خود، گه‌گاه دخالت می‌کند و تصرف. گذشته از اینها اخذ و اقتباس از شعر عربی هم در شعر فارسیش هست و کم نیست. این اخذ و اقتباس از کجا نشأت می‌گیرد؟ ظاهراً - اگر مثل سعدی قصدش قدرت‌نمایی و اظهار مهارت خویش در نقل و بیان افکار گویندگان عرب نبوده است - لااقل در پاره‌ای موارد این افکار ناخودآگاه به‌ذهنش می‌آمده است. اما اینکه ذهن او از تمام آنچه خوانده است تنها به بعضی افکار چسبیده باشد، حاکی است از آن خویشاوندی روحانی که بین بعضی خاطرها هست و منشأ پاره‌ای تواردهاست. اینکه او ساعات زیادی از اوقات کار یا فراغت را در مطالعه دواوین عرب بسر- آورده باشد محل شک نیست. در اینصورت آمدن بعضی مضامین عربی در شعر فارسی او نباید مایه تعجب شود. کسی که بارها در جست‌وجوی بقیه یا تمام ابیاتی که قسمتی از آن در کشاف نقل شده است در دواوین عرب تصفح می- کرده است مجموعه‌هایی همچون اغانی ابوالفرج، حماسه ابوتمام، وحماسه بحتری را از نظر می‌گذرانیده است و حتی دیوانهایی مانند ابونواس، متنبی، بحتری، ابوفراس و ابوالعلاء معری را شاید زیرورو می‌کرده است، ناچار از آنمیان بعضی از آن معانی که با طرز فکر و ادراک او سنخیت و مناسبت داشته است در ذهنش می‌مانده است و بعدها، شاید بعد از سالها که از مطالعه اصل آنها می‌گذشته است، نادانسته اما غالباً با تغییر صورت و بهر حال در صورتی بیش و کم مشابه با سایر آثار خود شاعر، در کلام او منعکس می- شده است، و وجود این معانی در شعرا و نه توارد است نه اتفاقی، امری است ضروری که درباره سایر گویندگان هم نظیر آن مکرر پیش می‌آید و در همه زمانها و زبانها. نشان زندگی اهل مدرسه و فکر و زبان آنها در اشعار این حافظ جوان پیدا است. بسیاری از این غزلها در زیر رواقهای مدرسه بین طلاب و اهل فضل بی‌شک دست بدست می‌شد. نه آیا بسیاری از این طلاب جوان که حافظ یا مقری یا واعظ و یا محدث بوده‌اند، در عین حال ذوق و قریحه شعر و

شاعری هم داشته‌اند؟ شواهد این امر در تذکرها و تاریخها کم نیست. در اینصورت عجب نباید داشت که زندگی مدرسه حافظ را روز بروز بیشتر به - شاعری تشویق کرده باشد و بیش از پیش از طرز فکریك حافظ خشك خلوت - گزیده دور کرده باشد. بعلاوه ارتباط با دوستان شهر، رفت و آمد به مجالس نام‌آوران، وعشرتهای بیرون از چهار دیوار مدرسه هم البته در وجود او بی- تأثیر نمی‌ماند. همین نکته‌ها بود که حافظ جوان را، ورای بحث مدرسه و کشف - کشف به شعر و ادب فارسی می‌کشانید و به مطالعه دواوین شاعران فارسی‌زبان. آنچه محیط مطالبه می‌کرد، آنچه از طبع شاعر می‌جوشید، و آنچه مورد تحسین و اعجاب دوستداران ذوق و ادب واقع می‌شد همین اشعار فارسی بود و قدرت‌نمایی‌هایی که شاعر می‌کرد، در استقبالات یا نظیره‌گوییها. لزوم تقلید، شیوه‌های سنتی و پیروی از سبکهای رایج یا مطلوب، شاعر جوان را غالباً وامی‌داشت به مطالعه در اشعار و دواوین فارسی. از این رو بود که شعر حافظ، در این ایام، هنوز یا لحن ظهیر و کمال اسمعیل را بخاطر می‌آورد یا شیوه سعدی و خواجه را. این مایه آشنایی با ادب، ادب فارسی و عربی، از حافظ شهر رفته رفته يك رند آزاداندیش ساخت - بی‌تعصب و فارغ از قید و بند. در روزگاری که ارباب بیمروت دنیا دین و قدرت را سنگر می‌سازند برای اغفال و تجاوز، کدام وجدان انسانی هست که به آنچه منشأ این نارواییهاست بی‌چون و چرا تسلیم باشد؟ حتی يك حافظ خلوت‌نشین هم نمی‌تواند در چنین احوالی سکوت کند. وقتی وی ریا و فساد را در تمام طبقات به شکل زنده‌ای عیان می‌بیند، آیا پیش خود مثل عبیدزاکانی فکر نمی‌کند که «تخم حرام اندازید تا فرزندان شما فقیه و شیخ و مقرب سلطان باشند»؟^۹ در چنین روزگاری که می‌تواند در خلوت خویش باقی بماند و جز به ورد و دعای نیمشب خویش که فایده‌ای هم از آن ندیده است، به چیزی نیندیشد؟ آنچه از وجود يك حافظ قرآن که می- بایست اوقات خویش را همه در کار ورد شبانگاه و دعای صبح بگذراند يك رند آزاد اندیش یا يك عارف مردم‌گریز بیرون آورد، بی‌ثباتی و تزلزل حوادث بود و تمایلات درونی شاعر. در واقع از این محیط و زمانه تصویری که دیوان شاعر عرضه می‌کند عبارت است از فساد و ویرانی. با اینهمه، آنچه این رنگ

تند گناه و فساد را به دنیای او می زند بیان شاعرانه خود اوست و تمایلات درونی او. حافظ در این اشعار چنان از گناه و فساد اهل زمانه شکایت دارد، چنان شیخ و صوفی و قاضی و محتسب را به يك چوب می راند، چنان همه آفاق را پراز فتنه و شر نشان می دهد که انسان خیال می کند دنیای او دنیایی بوده است واقعاً استثنایی، دنیایی خیلی بیش از دنیای ما گناه آلود. این شکایتها و طعنه هایی که او بر دنیای خویش دارد، بعضی را به این اندیشه انداخته است که باید مثل خود او تمام فساد و گناه عصر را به گردن يك عامل بیندازند - هرج و مرج. درست مثل آنکه در عصر ما سقوط انسانیت را به جنگ جهانی دوم منسوب دارند. مثل اینکه جنگ جهانی دوم که خود يك سقوط عظیم دیگر بود دیگر مسئولی نباید داشته باشد و لازم نیست تحقیق کنند مسئول این سقوط عظیم که بوده است؟ این البته تاحدی درست است. روزگار حافظ، اگر از روی دیوان وی تصویر شود، روزگاری بوده است آکنده از فساد و گناه، آکنده از تزویر و جنایت. تاریخ هم هست که به این مایه فساد و جنایت شهادت دهد. آنجا مادر يك پادشاه است که در کامجوییهای بی بندوبار خویش تا سرحد فحشاء پیش می رود. زن يك پادشاه دیگر شوهر خویش را در خواب می کشد، به این گناه که فاسق او را به حبس افکنده است. زن دیگری برادر شوهر را بر ضد شوهر خویش تحريك می کند تا از او کام بیابد یا نشئه انتقام. پسر امیر - مبارز پدر را کور می کند و زنش را می گیرد. يك پادشاه دیگر امرای خویش را و می دارد تا زنان خود را طلاق گویند و او خود برای آنها غزل می سرايد. اموال موهوم يك خاتون - نازخاتون - به ملك اشرف چوپانی بهانه ای می - دهد تا ملك و مال مردم را بزور غصب کند^{۱۰}. برادر کشی و راهزنی کاری است که پادشاهان نیز از آن ابا ندارند، و امیران و وزیران هم، که کارشان دزدی است و ثناخوانی، دولتشان چنان بیدوام است که از برآمدنشان تا سقوط فاصله ای نیست. این تصویری است که تاریخ از روزگار حافظ عرضه می کند و تصویری هم که دیوانش عرضه می دارد از این خوشتر نیست. آیا این احوال «ملك دارا»^{۱۱} به عصر حافظ اختصاص داشت؟ در کدام دوره حکمرانان مثل بایزید و جنید بوده اند و در کدام روزگار انسانیت در حرکت و تحول خویش

که گاه تا حد سقوط نرفته است؟ اگر این تبه‌کاریها ملاك قضاوت باشد باید افسانیت را از آغاز تاریخش دستخوش سقوط خواند.

در واقع آنچه به این فساد و جنایت رنگ عصر می‌داد عبارت بود از تمایلات درونی شاعر: طبع و نهاد شاعر که حساسیتش به هیچ چیزی نه محدود می‌شود نه راضی. البته تاریخ را اگر بخواهند از روی شکایتها و اعتراضات اشخاص ناراضی بنویسند چیزی نخواهد بود جز يك سلسله حماقتها و جنایات. چنانکه از حرف ستایشگران هم اگر کسی بخواهد تاریخ بسازد مثل این است که از روی نطقها و آمارهای رسمی و تبلیغاتی بخواهد احوال زمانه را درك و بیان کند. اما طبع انسان را هم باید حساب کرد و خاصه طبع شاعر را. گذشته‌ها، گذشته‌های دوردست شاعران کهن هم تمام ناخرسندی است و شکایتگری. منوچهری دامغانی تمام شاعران دربار مسعود را به چشم مدعی و رقیب می‌نگرد و از دست این حاسدان دلی دارد که از آن لخت خون می‌ریزد. مگر خاقانی، انوری، و ظهیر از اوضاع زمانه خویش کم شکایت دارند و از ابنای خویش. متنبی، شاعر عرب، دیوانش سراسر پر است از طعن بر اهل روزگار و ابوالعلاء معری نیز از این حیث مثل اوست، هرچند منصفانه مسئولیت خویش را نیز فراموش نمی‌کند^{۱۲}. این شکایتها طبیعی است خاصه از يك شاعر که دنیای خدا را آنچنان که هست، هیچوقت نمی‌تواند قبول کند. بله، این روح مستعد و حساس، در رؤیاهای عزلتجویانه خویش تدریجاً به جایی می‌رسد که گمان می‌کند شمر اساس تمام عالم است و هیچ کاری از آن برتر نیست. کدام هنرمند است که هنر خویش را از آوازخوانی، مجسمه‌سازی، نقاشی یا شاعری چنین تلقی نکند؟ اما وقتی می‌بیند آنچه او دارد نسبت به آنچه دیگران یافته اند يك محرومیت بیش نیست، از کوره درمی‌رود و به خشم و خروش می‌آید. پیش خود می‌اندیشد که فلان وزیر نه از او بهتر چیز می‌فهمد نه استعداد و هنری بیشتر دارد. در این صورت همان پیشرفت او آیا شاهی نیست از اینکه مستعدان محروم می‌مانند و آدمهای بی‌استعداد پیش می‌روند؟ «ابلهان را همه شربت ز گلاب و قند است»، و قوت دانا چیزی نیست جز خون جگر. این خون جگر در واقع همان تأسف و اندوه عمیقی است که او از پیشرفت خران دوبا دارد، پیشرفت کسانی که نان دل‌کشی و

سفاهت خویش را می‌خورند یا نان دلقک‌پرستی و سفاهت دوستی مردم را. در اینصورت آیا آدم مستعدی مثل عبید زاکانی حق ندارد از زبان يك لولی به فرزند خویش بگوید که از علم مرده ریک اهل مدرسه يك جو از هیچ جا حاصل نمی‌شود^{۱۳} و حافظ به شکایت و ملال یادآوری کند که «فلک به مردم نادان دهد زمام مراد»؟ شاعر شیراز در روزگار خویش همه جا بی‌ثباتی می‌دید و نا پایداری. این تزلزل و ناپایداری هرروز شاهد تازه‌ای از زندگی روزانه برای وی عرضه می‌کرد. همین شاه شیخ، که قصر با شکوه او در نزد ستایشگران و مسخرگان داستان ایوان مدائن را تجدید می‌کرد، نه آیا در سایه ایوان خویش با سرنوشت شوم خود میعاد ملاقات یافت؟ این اندیشه‌ها نفرت و دلزدگی را درون جان وی سر می‌داد، نفرتی که در وجود وی زهر خود را اندک‌اندک می‌چکاند، سرانجام او را به سوی انزوا می‌کشید. این نفرت او را با هرچه غیر انسانی بود طرف می‌کرد: با جور و فساد. نفرت وی از آن چیزی بود که واعظ را به ریاکاری واداشت، کلو را به تجاوزگری و قاضی را به حق‌شکنی. آیا این نفرت کافی نبود تا يك حافظ مسجدنشین را هم از «واعظ شحنه‌شناس»^{۱۴} جدا کند هم از صوفی ریاکار. در چنین احوالی جز انزوای روحانی چه راه دیگر در پیش او بود؟ کسی که نمی‌تواند تمام دنیا را با میل خود منطبق کند چاره‌ای ندارد جز آنکه تمام دنیا را رها کند. اما او تمام دنیا را رها نکرد - نه زن و فرزند او را به این کار اجازه می‌داد نه شغل و مطالعه. با اینهمه در اطراف خویش هرچه می‌دید در وی اندیشه‌های یأس‌انگیز می‌رویاند. این اندیشه‌ها برای شاعر جوان مایه نوامیدی بود و دل‌نگرانی. همه چیز را در نظر او متزلزل می‌کرد و همه چیز را بی‌حقیقت. بدینگونه بازی غیرت که در وجود او يك زاهد را از «صومعه» به «دیرمغان» آورد از این حافظ شهر که قرآن را به چهارده روایت می‌خواند و ورد نیمشب و ذکر صبحگاه قلبش را روشنی و صفا می‌داد يك خراباتی ساخت، يك مقیم کوچه رندان که زاهدان، ریاکاران و دنیاجویان را به چشم سوءظن می‌دید و تحقیر. از وقتی این حافظ شهر در این کوچه رندان خانه یافت وجودی شد اثیری و لمس ناپذیر. دیگر نه يك «حافظ» را کسی توانست در وجود وی باز شناسد نه يك خراباتی

را. مثل سیاله‌ای شد که دایم ظرف عوض می‌کرد، و از مسجد تا خرابات دایم در حرکت بود. مشکل عمده‌ای که در شناخت حافظ پیش‌آمد از اینجاست. در این کوچه رندان، که میان مسجد و میخانه راهی است - که می‌تواند این حافظ شهر را باز شناسد؟ که می‌تواند از این کوچه سلامت بگذرد و بی‌ملامت؟ از این کوچه مرموز که همه چیز آن با آنچه نزد آدمهای عادی هست تفاوت دارد. آدمهای آن نه به دنیا سر فرود می‌آورند نه به آخرت. نه مال و جاه می‌جویند نه کام و آسایش. نه تسلیم ننگ و نام می‌شوند نه پایبند دین و دانش. اما راستی این حرفها چیست؟ کدام دوستدار حافظ هست که او را چنین بی‌پرده وصف کند، دور از عنوانهایی که پندار ساده‌دلان به او می‌بندد؟ بسیاری کسانی که حافظ برای آنها لسان‌الغیب است و شاعر آسمانی. اما يك رند هم می‌تواند همه اینها باشد و گه گاه چیزی بالاتر. رند کیست؟ آنکه به هیچ چیز سر فرود نمی‌آورد، از هیچ چیز نمی‌ترسد و زیر این چرخ کبود، ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است. نه خود را می‌بیند و نه به رد و قبول غیر نظر دارد. اندر دو جهان کرا بود زهره این؟ در دنیایی که همه چیز به میزان پول سنجیده می‌شود، در دنیایی که نام آوران عصر برای صید زر و سیم نه پروای نام دارند نه اندیشه جان، فراغتی و کتابی و گوشه چمنی، برای که کفایت می‌کند؟ برای يك رند. برای يك آزاداندیش بیخیال که اینهمه غوغای خودپرستی که در جهان هست برای وی چیزی جز يك فریاد پوچ نیست. در دنیایی که زاهد و واعظ شحنه شناس می‌خواهند حق را به سجودی و نبی را به درودی فریب دهند که می‌تواند مسجد و صومعه را خراب کند، خلق را و قضاوتشان را نادیده گیرد، در کار خدا و خلق از چون و چرا دم زند، بجز يك رند؟ درست است که حافظ هنوز این بیرنگی رندانه را همه جا ندارد، درست است که او نیز گه گاه يك آدم عادی است، از دیگران تقاضا دارد و ملاحظه، آنچه را دیگران می‌پسندند می‌پسندد و آنچه را همگان رد می‌کنند رد می‌کند، اما آخر که می‌تواند دایم در این کوچه رندان بنشیند و هرگز با دیگران برخورد نکند؟ هر چه هست حافظ نیز از وحشت و تنهایی این کوچه گه گاه دلش می‌گیرد و بیرون می‌آید به دنیای عادی، به دنیای شیخ ابواسحق‌ها و حاجی قوام‌ها. در همین دنیای عادی است که سقوط شاه‌شیخ

او را زیاده از حد، و بیش از يك رند آزار می‌دهد و چند روزی بعد از آن دولت مستعجل، بارگاه نوبنای شاه‌شیخ را - که به يك خرابات متروك شباهت دارد - می‌بیند که آنجا همه چیز بوی درد و سوك می‌دهد و حتی خم می‌نیز که هست «خون در دل دارد و پا در گل»^{۱۵}. در چنین گیرودار ترس و نفرت که احتیاط «نفسها را در سینه حبس می‌کند» آیا باید مثل همهٔ ریاکاران در آستین مرقع پیاله پنهان کرد؟ نه، باید خرقه را بااشك از لکه‌های می‌شست، باید گریه کرد بر این روزگار که موسم ورع و روزگار پرهیز است!

زند و محتسب

سایه دولت امیر مبارز، مثل يك كابوس گران بر شهر زندان شوم بود و ناهموار. شیراز که در آخرین روزهای حکومت بواسحقى، بیش از پیش در دست «رنود و اوباش» افتاده بود و هیچکس از ترس آنها نمى توانست صبح و شام از خانه سربرون آورد^۱، با غلبه امیرمبارز شاهد ورود نظم شد و سختگیری. وقتی در میدان سادت شاه شیخ را محرمانه، در حالی که او را از بیم غوغا پنهانی و درون يك جوال گاه از اصفهان به شیراز آورده بودند، مثل يك جانی سیاست کردند دیگر امیدی برای زندان نماند. این سلطنت بیدوام که زندان شهر آرزوی بازگشت آن را داشتند مخصوصاً برای آزاد اندیشان - اهل ذوق و اندیشه - يك دوره طلایی محسوب مى شد. درست است که در تمام این دوره علما و زاهدان از احترام و نفوذ بهره ور بودند، اما وجود آنها دنیای آزاد - اندیشان را محدود نمى کرد. در کنار پارسایان که شب و روز آنها همه در عبادت و ذکر و دعا مى گذشت کسانی هم بودند که همه با خرابات شهر سروکار داشتند و در پشت دیوارهای کوتاه و بی حفاظ خانه های یهود و مجوس، دور از ستیزه و عربده محتسب و عسس اما با بیم و نگرانی ناشی از بدگمانی، مى - توانستند تمام دنیا را به باد فراموشی بسپارند. خرابات شهر که منزلکه زندان فارغ از تنگ و نام بود همه گونه لذت را برای آنها عرضه مى کرد. تمتع از شاهدان بازاری و زنان بی بندوبار - که از قدیم بعضی شان را خراباتیان به - بهای خوب مى خریدند و تا حدی بزور به کار بد مى نشاندند^۲ - زندان بی نام و تنگ را که از ذوق خانه بی بهره یا از قید خانه ناراضی بودند نوازش مى داد.

باده خواری يك تفريح عادى بود كه پادشاه و محتسب هم از آن روى گردان نبودند. در شیراز «انگور مثقالى بغایت نيكو بود»^۳ و فراوان، و از همین جا مى توان نسب قدیم شراب شیراز را باز شناخت. شرب الیهود، كه پنهانی بود و تنها، مخصوصاً كار قاضیان بود و جهودان^۴. بعلاوه بنگ وافیون هم نزد بیعاران شهر رایج بود، و به شوخی آنكه بنگ و شراب باهم مى خورد کریم الطرفین خوانده مى شد^۵. عیاران شهر در شبرویها و مردم رباییهای خویش حتی از اینکه مشكه در قدح حریف بریزند و او را بیهوش کنند غافل نبودند^۶. این شوق به شراب، غالباً عصیانى به قرآن نبود، ناشى بود از امید به رحمت و عفو الهی. اما ذوق ولذتجویى در همه احوال عامه جلوه داشت. زن در خرابات البته فتنه انگیزی مى کرد، اما در خانه نیز بی دست و پا نبود. نه آيا آن همه داستانها كه در مطایبات عبید زاكانى هست تا حدی از بی بند و باریهای عصر حكایت دارد؟ خرابات البته نه اختصاص به شیراز داشت و نه محدود به این دوره بی بند و باری بود. در روزگار پیری حافظ هم، كه منتهی شد به غلبه تیمور، از خرابات شیراز كه «بیت لطف» خوانده مى شد مبلغى به عنوان مالیات به خزانه دولت مى رسید^۷. زنان خرابات كه مثل «دختر رز» از مستورى توبه مى كردند مى توانستند با اجازه محتسب «كار بدستورى» كنند. از این گذشته، همجنس بازی رسم رایجی بود. چنانكه حتی گوشه خانقاه و خلوت مدرسه هم ممكن بود صحنه آن باشد. ترکان كه پادشاهان و امرای عصر غالباً از آنها بودند، در این ایام نامشان با این رسم همجنس گرایی همه جا همراه بود. در همین دوره های نزدیک بود كه اتابك یزد - حاجی شاه - برای خاطر پسری خو بروی كه همراه برادر شاه شیخ - كیخسرو اینجو - به آنجا رفته بود چنان رسوایی بیار آورد كه حكومت او - دولت اتابكان یزد - بر سر آن رفت^۸. دیوانهای شعرا در این ایام آگنده است از حكایات و اشارات راجع به شراب و شاهد. آيا شمس الدین محمد - كه مقارن این روزگاران سالهای بعد از سی سالگی را مى گذرانید - از این عیشهای نهانی، كه در آن دوره در شیراز آن همه رایج بود، بركنار مى ماند؟ ذوق و ادب امروزه ما دوست دارد به این سؤال «آری» بگوید اما سراسر دیوان خواجه وصف شراب است و شاهد كه آشكارا «نه»

می گوید. بعلاوه ذوق و فهم مردم نزدیک به عهد او يك قرن بعد که جامی و میر-
علیشیر می زیستند - چنان وی را با این عوالم آشنا می دیده است که می توانسته-
است قصه عشق بازی او را با پسر مفتی^۹ شهر نقل کند یا جعل. وقتی در دوره
شاه شجاع، که شاعر در آن سوی چهل و پنجاه سال می زیست، در مظان چنین
گمانها می توانست باشد در عهد شاه شیخ حالش پیدا است. يك شاعر جوان که
حداکثر، سالهای بین سی و چهل را می گذرانید و با دربار بی بند و بار يك
پادشاه عشرتجوی باده پرست ارتباط داشته است آیا اگر به شیوه بزرگان عصر
خویش با جوانان دلکش و پیران می فروش سر و سری داشته باشد جای شگفتی
است؟ کسی که بخواهد از روی غزلهای وی سرگذشتی از عشقهای هوس آلود
و عیشهای نهانی وی بهم بیافد بی شك کاری مضحك می کند. اما داستان احوال
نفسانی او را از این غزلها - تا آنجا که بتوان آنها را به ترتیب تاریخ در-
آورد - می توان تا حدی درست کرد. البته احوالی چون عتاب و فراق و
غیرت و حسد لازمه عشقهایی از این گونه هست. عشقهایی که در آن صحبت
از رقیب و مدعی هست و از کسی که می تواند معشوق را با حيله و زر بدست-
بیاورد، روز بازار مناسبی است برای اینگونه احساسات و اینگونه حرفها. اما
در باب رندیهای شاعر هم مبالغه نباید کرد. برای کسی که عادت کرده است
حافظ را همیشه فراز آسمانها بجوید و در میان ابرهای ابهام و عظمت مدفونش
بیابد چطور ممکن است این تصور پیش آید که وی نیز در روزگار جوانی -
چنانکه افتد و دانی - به دام این هوسهای شیطانی افتاده باشد؟ با اینهمه، این قهرمان
رؤیاهای رمانتیک ایران جدید را نمی توان از این پستیها و زبونیهای دور از
قهرمانی هم تبرئه کرد. اما اگر نیز تبرئه می شد دیگر يك انسان واقعی نمی-
بود، چیزی می شد از نوع اولیاء و قدیسان که آنها نیز خود در روزگاران
جوانی و در ادوار قبل از توبه و ریاضت از اینگونه عوالم بکلی برکنار
نبوده اند - دست کم در قصههایی که از غالب آنها باز مانده است. بهر حال
آنچه در دوره بواسحق برای حافظ و برای تمام کسانی که با ذوق و هنر سر و
کاری داشتند اهمیت داشت مسامحه ای بود که در کارها حاکم بود و به آنها
اجازه می داد اگر نیز به باده و ساده آلوده نیستند با آزادی از آن چیزها صحبت-

بدارند وزهد ریایی و گرفت و گیر زاهد و محتسب را مانعی برای اظهار آلام و آمال خویش نشمارند. از این رو بود که تجدید دوران سلطنت شاه شیخ در این روزهای غلبه امیر مبارز آرزوی رندان بود: نه فقط آزاداندیشان که از این سختگیریهای محتسب مأیانه امیر مبارز رنج می بردند بلکه نیز رنود و اوباش شهر که خرابات و بیت لطف، پناهگاه روحشان بود و محل تفریحشان. درست است که در روزگار شاه شیخ نیز، به سبب سوءظنی که او نسبت به شیرازیها داشت گه گاه جاندارهایك رند را بازداشت می کردند و او را به جرم حمل اسلحه جلب می کردند، اما در تمام شهر رندان بیشتر اوقات آزادی داشتند خاصه آنها که در حمایت کلوها بودند و پهلوانان منسوب به شاه شیخ. این غلبه رندان، که حکومت شاه شیخ را رنگ خاصی می داد، علت عمده اش نومییدی و برکناری کسانی از صالحان شیراز بود که علاقه ای به همکاری با حکام و امرای وقت نشان نمی دادند. در واقع این «برج اولیاء» وضعی داشت که درون آن پارسایان و پاکان، خویش را از هرکاری کنار می کشیدند و میدان را به دست کسانی می سپردند که از هیچ گونه آلودگی پروا نداشتند. بسیاری از علما و زهاد ارتباط با حکام را زشت می شمردند و به منزله اهانتی به علم و تقوی. شیخ نورالدین خراسانی، که در اوایل جوانی حافظ وفات یافت، از صحبت حکام بشدت نفرت داشت. می گویند يك روز حاکم وقت به دیدار وی رفت. چون شیخ خبر یافت روی ترش کرد و با تندگی گفت اینها از من چه خواهند که و قتم را پریشان می دارند نه انسی به آنها دارم نه حاجتی^{۱۰}. گویی اینها رفت و آمد با حکام را خلاف توکل می دانستند و مایه آلودگی. قوام الدین عبدالله، استاد بزرگ عصر که حافظ سالها از درس گاه او بهره می برد، يك جا طی قطعه شعری به دوستان خویش توصیه می کرد که دوات اهل علم را ملازم باشید و از اصحاب قلمدان حذر کنید از آنکه ولایت اهل علم عزل ندارد در صورتیکه اهل عمل عزلشان آمدنی است و رویدادنی^{۱۱}. نه فقط نزد زهاد و علما این ارتباط با حکام مایه آلودگی تلقی می شد آزاداندیشان هم از آن، به عنوان چیزی که وقت و فکر انسان را پریشان می دارد، دوری می کردند و حافظ در چنین احوالی بود که «صحبت حکام» را «ظلمت شب یلدا» می خواند. حاصل

این رمیدگی و سرخوردگی نیکان و آزاداندیشان عبارت بود از غلبهٔ اوباش و رنود بر کارها. در واقع نه حاجی قوام می‌توانست بی‌همکاری این رندان و یاریهایشان کار تمنا را صورت دهد، نه شاه‌شیخ می‌توانست بدون اتکای بر آنها تهدید دایم امیر مبارز را دفع کند. با اینهمه این رندان بازار، که کارشان شبروی بود و عیاری، می‌توانستند با امیر تازه وارد بسازند و در سایهٔ او - که گاه کار خویش را ادامه دهند. خشونت امیر مبارز برای آن دسته از رندان تحمل کردنی نبود که اهل مدرسه بودند و آزاداندیش. حافظ که در آغاز غلبهٔ امیر مبارز سالهای بین سی و چهل سالگی خویش را می‌گذرانید در شمار این گونه رندان بود. برای اینها دولت بواسحقى لااقل این مزیت را داشت که انسان در سایهٔ آن می‌توانست بی‌روی و ریا هرچه را می‌اندیشد بیان کند، و از شیخ و شحنة وزاهد و محتسب ترسد. آزاداندیشی که نمی‌خواست از ترس محتسب و شحنة هزار گونه سخن در دهان و لب خاموش،^{۱۲} داشته باشد، از سر راه شیخ و میر دور می‌شد و در کوچهٔ رندان پناه می‌یافت. نه آیا او نیز مثل رندبازار آزادی می‌جست که در آن فارغ از قید تنگ و نام هرچه می‌خواست می‌توانست کرد؟ برای يك رند آزاداندیش، دنیا چنان در فساد غوطه می‌خورد که دیگر هیچ عقل روشنی نمی‌توانست به‌حدود و قیود آن محدود بماند. در محیطی که قدرت وسیله‌ای برای خفه کردن تلقی می‌شود و دین دامی برای فریب دادن شناخته می‌آید، که می‌تواند به آنچه منشأ این اسباب تبهکاری است صادقانه تسلیم باشد؟ نه دستگاه شیخ نه درگاه میر، این است آنچه رند آزاداندیش می‌خواهد و برای آنکه بتواند فارغ از تنگ و نام عمر بگذارد نه به قبول عامه دل می‌بندد نه به تقرب سلطان. «سخن شیخان را باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید»^{۱۳}. و این طرز فکر کسانی بود که می‌دیدند شیخ و واعظ خود را به ستمگران می‌فروشنند و مردم را جز به راه تسلیم نمی‌برند. پس چه باید کرد؟ کسانی که از شیخ و میر و درگاه و خانقاه رنجیده بودند جواب می‌دادند «دست ارادت در دامن رندان پاکباز زنید تا رستگار شوید»^{۱۴}. رند پاکباز آزاداندیش عارفی بود که نه تسلیم شیخان ریاکار می‌شد نه سر به قدرت پوچ ارباب زور فرود می‌آورد. همه چیز را رد می‌کرد و

به همه چیز به چشم بی‌اعتنایی می‌نگریست. شیخ و فقیه و مقرب سلطان در نظر او کسانی بودند که خود را به دیو سالوس و ریا فروخته بودند. وعظ و ذکر و دعا چه بود؟ فسانه‌ای که واعظان بدانها آدمهای ساده را فریب می‌دادند و از آن دام تزویری می‌ساختند تا با آنچه «خود بگویند و نکنند» مردم را در گمان و فریب نکه دارند. شراب و افیون را چگونه تلقی می‌کرد؟ وسیله‌ای برای فرار از خودی، فرار از قیود و حدودی که انسان را به دنیا می‌پیوندد و پوچیهای آن. برای رند همه چیز پوچ بود، و همه چیز بی‌ارج. دنیا عبارت بود از جایی که هیچ آفریده در وی نیاساید و عاقل آنکه به دنیا و اهل او نپردازد. در دنیایی که جاهل دولتیار باشد و عالم بیدولت چه اعتباری به شیخ هست که ریا می‌کند و به حاجی که دایم سوگند دروغ می‌خورد به خدا و خانه خدا. در این احوال شیخ ریایی ابلیس واقعی بود و صوفی هم عبارت بود از مفتخور بیکاره. واعظ کسی بود که آنچه می‌گفت نمی‌کرد. اما قاضی که بود؟ آنکه همه او را نفرین می‌کنند و سعید آنکه هرگز روی او نبیند. خواجگان شهر در چنین حالی مایه‌شان لاف بود و وقاحت و حشمتشان گزاف شناخته می‌شد و سفاهت. ابله کسی بود که بر ایشان امید خیر دارد، و کوربخت آنکه ملازم ایشان باشد^{۱۵} این گونه آراء که در لطایف عبید زاکانی سیمای يك آزاده واقعی عصر حافظ را ترسیم می‌کند در واقع همان افکار است که حافظ نیز چهره قهرمان احلام خویش - رند واقعی - را بیش و کم با رنگ و نگار آن جلوه می‌دهد. چنین رندی اگر با دستگاه بی‌بند و بار شاه‌شیخ می‌توانست سازش کند دیگر چگونه ممکن بود سختگیری و تندخویی امیر مبارز را تحمل کند که دوره‌اش تجدید عهدی بود با هر آنچه سالوس بود و ریا.

وقتی شاه‌شیخ را پنهانی برای مجازات به میدان سعادت آوردند پنجشنبه‌ای بود. ماجراجویان شیراز نزدیک بود به نفع او غوغایی به راه اندازند. امیر مبارز که به خون وی تشنه بود، آن روز از بیم غوغای وی را بیرون نیاورد. روز دیگر بعد از نماز جمعه - که می‌بایست با شکوه و هیبتی تمام برگزار شده باشد - تا مردم خبر شدند کار وی تمام بود. گویند امیر مبارز خود با فرزندان بر سر وی ایستاده بودند و جهانجوی قهار وی را عتابها کرد و سرزنشها. آخر

از وی پرسید که فلان سید را تو کشتی؟ این سید - نامش امیر حاجی ضراب - از سادات محله درب نو بود و قتل او که به امر شاه‌شیخ واقع شد از اسباب عمده بود در رنجیدگی و دلسردی مردم از دولت بواسحقى . شاه‌شیخ جواب داد به امر ما کشتندش. با این سؤال و جواب، مسئله پایان کار شاه‌شیخ عبارت شد از مسأله قصاص. امیر مبارز وی را به عنوان يك قاتل به بازماندگان امیر - سید حاجی تسلیم کرد و پسر كوچك مقتول وی را به قصاص خون پدر کشت. هنگام کشته شدن، شاه‌شیخ سی و هفت سال داشت و هنوز روزهای جوانی را می‌گذرانید. این نمایش‌ریا کارانه که امیر مبارز با آن، پایان روزگار بواسحقى را اعلام کرد اعلام شروع دوره‌ای تازه بود در تاریخ شیراز. حافظ - که ظاهرأ در همان چند روز، در میدان سعادت، زوال قدرت و فرجام روزگار شاه‌شیخ را با دیده عبرت و تأثر آشکارا نگریست - از آن روزگار با شکوه با درد و اندوه یاد کرد و عبید زاکانی که قصر با شکوه وی را خانه جغد می‌دید از زوال دوران وی با عبرت و تأثر سخن گفت و تمام کسانی که در دوره بواسحقى اندوه و درد هستی را در عیش و شراب فراموش کرده بودند، با آغاز دوره تازه خویش را غرق در تأثر دیدند و در اندوه. امیر مبارز برخلاف شاه‌شیخ اهل دین بود یا اهل تظاهر. در این ایام، نزدك پنجاه و هشت سال داشت و در اجرای قواعد و احکام شریعت کوشا بود و سختگیر. خودش يك بار در چهل سالگی توبه کرده بود، و يك بار نیز ده دوازده سالی بعد از آن. با آنکه در جوانی نه از راهداری ابا کرده بود نه از شرابخواری، مقارن این ایام سجاده به‌دوش می‌کشید. به‌زهد و عبادت می‌گرایید. در کار دین تعصب و سختگیری بسیار نشان می‌داد، چنانکه به پیروی از سنت خلفا و برخلاف رسم و راه پادشاهان، روزهای جمعه که به مسجد می‌رفت از خانه پیاده بیرون می‌آمد^{۱۶} و با مؤکبی زاهدانه. در امر به معروف و نهی از منکر چنان اصرار می‌داشت که ظریفان شیراز، چنانکه يك تن مورخ^{۱۷} آن روزگاران می‌گوید، به زبان ظرافت او را «محتسب» می‌خواندند - و شاه محتسب. حتی پسرش شاه شجاع، يك جا در طی رباعی زندانه‌ای در حق پدر بتعرض گفته بود که اکنون رندان دیگر، همه ترك می‌پرستی کردند «جز محتسب شهر که

بی می مست است.» در واقع سختگیرهای او رندان شهر را از خرابات دور می‌داشت و با ناخرسندی به مسجد می‌کشانید. مورخی که با آب و تاب چاپلوسانه از روزگار او یاد می‌کند، می‌گوید که در روزگار او اهل فارس «معالم دین و شرایع اسلام آموختند و از هیبت سیاست او به نماز و عبادات دیگر میل کردند.»^{۱۸} درست است که این تاریخ‌ساز ستایشگر می‌خواهد اجر عبادات مردم را متملقانه به حساب این سنت‌گذار جدید راه و رسم عبادتگری بگذارد، اما پیداست که گرایش عامه به امر دین و عبادت تا حدی از تأثیر هیبت او بوده است. در حقیقت سختگیری وی در اجرای احکام شرع رنگ مبالغه داشت و افراط. يك بار شاه سلطان، خواهرزاده خویش، را که در میبد یزد کسی را به ناحق کشته بود امر به قصاص کرد و تا خونخواهان از وی رضایت ندادند از تقاص او نگذشت.^{۱۹} وقتی به محاصره اصفهان می‌رفت با يك بازمانده خلافت سپری شده عباسیان - که ابوبکر نام داشت و در مصر دم از خلافت می‌زد - نامه بیعت نوشت و با این کار بعد از صد سال که نام عباسیان در عراق و فارس از خطبه افتاده بود، دوباره ذکر آنها تجدید شد - به همان اسم قدیم.^{۲۰} این گرایش به دیانت و شریعت وی را بر آن داشت که نه تنها خود، اوقات صرف قرآن خوانی و عبادت کند بلکه توجه به سنت و حدیث را مخصوصاً تشویق کند و تأکید در کرمان و شیراز دارالسیاده‌ها ساخت و سعی بسیار ورزید در حمایت و پرورش سادات. يك بار هم در جوانی، در سفری که همراه ابوسعید به بغداد کرده بود، به زیارت آستانه علی رفته بود - در نجف؛ و این همه حاکی بود از علاقه او به خاندان پیغمبر. با همین علاقه بود که برای بدست آوردن مویی چند منسوب به پیغمبر - که يك تن از سادات کرمان داشت - اهتمام بجای آورد. وقتی این چند تار موی را سید کرمانی به حکم خوابی که مدعی بود در طی آن پیغمبر وی را به تسلیم آن اشارت کرده است^{۲۱} بی‌هیچ بهایی به او داد، وی آن را بمنزله مژده و بشارتی شمرد برای فتح شیراز. در فتح شیراز از دومین توبه‌اش شش سالی بیش نمی‌گذشت و در واقع توبه‌اش هنوز جوان بود. طاعت و زهد با او به شیراز راه یافت و سلطان در امر دین شروع کرد به سختگیری. در فارس، چنانکه مورخ وی می‌گوید^{۲۲}، از «قراء سبع»

تفحص کرد و در ترویج و تشویق حافظان و قاریان اهتمام بسیار ورزید. چنانکه علما را هم به قرآن تشویق می کرد و به فقه و حدیث. حتی عامه مردم را نیز، آنگونه که مورخان گفته اند، به علوم شرعی ترغیب می کرد^{۲۳}. این نظارت بر قلوب و افکار که جلوه ای شرقی از بازجوییهای دینی* اروپا در همان قرون بشمار می آمد به آنجا کشید که حتی به شیوه ای همانند آنچه در روزگار ما «بررسی» می خوانند، کتابهای خطرناک ناروا یا به اصطلاح آن روزها «کتب محرمة الانتفاع» را نیز فرمان داد تا بشویند و نابود کنند^{۲۴}. می گویند حتی وقتی بجهت بعضی اشعار شیخ سعدی، که به گمانش بوی بی اعتقادی می داد و بوی گناه، در صدد برآمد که صندوق گور شیخ را بسوزد، پسرش شاه شجاع واسطه شد و گفت بر توبه شیخ اطمینان دارم، تا آنکه وی ملزم شد و از آن عزم باز ایستاد^{۲۵}. این سختگیریها هرچه می افزود، رندان و آزاداندیشان را بیشتر ناراضی می کرد. به امر وی میکرده ها بسته شد، خمها شکسته شد و خرابات خراب. وقتی در میخانه بسته می شد، جز در دکان ریا دیگر کدام در می ماند که بگشایند؟ رندان شهر، این پادشاه نو توبه را که دکان ریا می گشود، محتسب خواندند. قساوت و خشونت طبع این «محتسب» تا حدی بود که مکرر می شد در خلوت مشغول قرآن خواندن بود، مقصری را نزد وی می آوردند، بر می خاست به دست خویشتنش می کشت و دوباره به تلاوت قرآن می پرداخت. خودش يك وقت برای شاه شجاع گفته بود که باید به عمین گونه هفتصد یا هشتصد کس را به دست خود کشته باشد. اگر در خونریزی می شد او را که گاه با شاه شیخ مقایسه کرد در مال بخشی با او طرف نسبت نبود. در واقع برخلاف شاه شیخ وی نه تنها اهل زهد و تعصب بود اهل خست و امساک نیز بود، حتی فرزندان را چنان در مضیقه می نهاد که این سختگیری و خست بهانه ای به دست آنها داد برای شورش برضد پدر. اوقاف شهر را، که بسیار بود، به مقاطعه گرفت تا از حیفو میل آنها جلوگیری کند؛ اما این کار اوقاف را داخل اموال دیوانی کرد و بدنامی بسیار برایش بیار آورد. وزیرش برهان الدین ابونصر، که منصب قاضی-

القضاتی نیز داشت، با دستگیری و دلنوازی که گاه از شاعران و فضلا می کرد می کوشید تا بار فشاری را که حکومت وی بردوش مردم می نهاد بکاهد، اما خست و امساک «محتسب» مخصوصاً شاعران را از دور حکومت دور می کرد و سختگیریهایش وحشت و نفرت عامه را می افزود. خاصه که تندخو و بدزبان نیز بود و گویند گاه دشنامهایی می داد که استربانان نیز از گفتن آن خجالت می کشیدند^{۱۶}. عکس العمل این احوال در نزد صاحب‌دلان شهر عبارت بود از گرایش به طنز و رندی. حافظ - که قتل شاه‌شیخ، دوست و پادشاه محبوبش، هنوز وی را در تأثر و داغ می داشت - با درد و اندوه تمام از این غلبه محتسب یاد می کرد و با طنز و کنایه.

مبارزه با این ریاکار بیرحم کار رندان بازار نبود. از آنکه اینها، مثل کلوها و پهلوانها، خود تسلیم قدرت بودند و خیالات محتسب را خواه ناخواه تعقیب و تقویت می کردند. پیکار با این محتسب مآبیه‌ها کار رندان پاکباز بود. رندان مدرسه، که حقیقت دین و اخلاق را ورای این دروغپردازیها می دیدند و اینهمه فریب و ریا را تهدیدی می شمردند برای دین و اخلاق واقعی. شعر حافظ و لطایف عبیدزاکانی در این دوره، اعتراضهایی بود بر این ریاکاریها. نه آیا وقتی صراحت بیان ناممکن باشد هنرمند از کنایه بهره می گیرد و از مجاز؟ وقتی که يك حافظ قرآن، در شهری که از در و دیوار آن بانگ قرآن و نماز برمی آید از خرابات حرف می زند و خراباتیان، خرابات نشینی او يك انزوای صوفیانه، يك از خود رهایی، نیست و دست کم يك اعلان جنگ است به محتسب. اعلان جنگ به يك زاهد ریایی که قرآن را دام تزویر می کند و خم شکنی را بهانه‌ای می سازد برای آزار و تجاوز. در چنان دوره‌ای کدام رند هشیار، کدام متفکر آزاداندیش می توانست به صدای دل خویش گوش دارد و به این دروغها و ریاکاریها نخندد و بر رنم خم شکنیها و سالوسبازیها، عمداً «در آستین مرقع پیاله پنهان» نکند؟ حافظ جوان، بیباک و گستاخ اما با زبان کنایه، با محتسب به جنگ بر می خیزد. چرا باید از سرزنش مدعیان ترسید؟ اگر وی از این حرفها ملاحظه کند «شیوه رندی از پیشش» نخواهد رفت. رندان تازه - کار ممکن است از بیم محتسب باز به زهد گرایند اما کسی که بدنام جهان است

چرا باید مصلحت‌اندیشی کند؟ در دوره‌ای که مردم از ترس محتسب نفسها را در سینه حبس می‌کنند و جوش امواج دروغ و فریب و تظاهر را با چشم‌پی‌تفاوت می‌نگرند، در تمام شیراز اگر نغمهٔ مخالف برمی‌خیزد و می‌تواند دلها را تکان دهد و امید بخشد فقط از يك جاست - از کوچهٔ رندان. همه جای دیگر تسلیم است به محتسب، به این جبار سالوس که با انگشتهای خون‌آلود راه آسمان را به مردم نشان می‌دهد اما برای آنها غالباً هیچ‌جایی باقی نمی‌گذارد جز زیر زمین - در اعماق! بر این دستگاه محتسب که خود مست ریا و غرور است کدام دهن کجی پرمعنیت‌تر از طنزهایی است که از این کوچهٔ رندان بر وی نثار می‌کنند؟ از همین پناهگاه امن، پناهگاه رمز و کنایه، بود که حافظ می‌توانست دستگاه مهیب محتسب را به شليك طنز و طعنه ببندد و او را بسختی فروکوبد. این مبارزه با سالوس و ریا از این پس شعار حافظ می‌شود و از تمام کلام او این بانك اعتراض به گوش می‌رسد. به هرمناسبت وهربهانه‌ای که پیدا می‌کند، با طنز و کنایه از اوضاع شکایت می‌کند و از سالوس محتسب انتقاد. جایی که بانك چنگ و عود را، که در گوشهٔ خلوت رندان از اوضاع ناروا شکایت دارند، می‌شنود از زبان آن خموشان پرآواز این پیغام دردناك را با طنزی تلخ که مخصوص اوست بیان می‌کند که «پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند». وقتی بهار فرح‌بخش از راه می‌آید و باد نسیم گل‌بیز می‌شود، با نوعی نگرانی مصنوعی که بوی ریشخند می‌دهد، آهسته می‌گوید: به بانك چنگ مخور می‌که محتسب تیز است. کسی که از کوچهٔ رندان و از راز فکر و بیان آنها خبر دارد می‌داند که در این حرفها شاعر با چه رندی محتسب را هجو می‌کند و تحقیر. که می‌گوید که حافظ هم مثل گوته، شاعر آلمانی، است، به آنچه دور و برش می‌گذرد کار ندارد و جز به خود نمی‌اندیشد و به احوال خود؟ بر-عکس طنزهای کنایه‌آمیز حافظ دستگاه محتسب را می‌لرزاند و بسختی تکان می‌دهد. نه فقط شراب را بر رغم او موضوع عمدهٔ غزل خویش می‌سازد بلکه فکر و اندیشه را هم - در آنسوی حدودی که سانسور محتسب برایش مقرر داشته - است - می‌کشانند به قلمرو فلسفه، به قلمرو چون و چرا. اگر محتسب کتابهای «محرمهٔ الانتفاع» را به آب فرو می‌شوید، وی در کوچهٔ رندان که هست

يك كتابخانه را درون بيتی يا غزلی می گنجاند و بر سر زبانها می اندازد. نه آيا كه گاه در يك بيت يا يك غزل او حاصل تمام چون و چراهايی هست كه آزاداندیشان را هم نزد متشرعه منفور می دارد هم نزد واعظ و محتسب؟ خم و سبویی را كه محتسب می شكند، زندان باز می سازند و اين بار، در آن شرابی می ریزند كه ديگر ريختنی نيست: شعر و غزل. وقتی شاه شجاع، پسر محتسب نيز در اين كوچه زندان منزل می گرفت پيدااست كه محتسب ديگر مغلوب بود و مقهور.

در واقع بلایی نيز كه پايان روزگار او را غرق در فاجعه كرد، از كوچه زندان بسرش آمد. نه آخر پسرش شاه شجاع كه با كمك برادر و خويشان او را فرو گرفت يك رند قلاش بود - آزاداندیش و ماجراجو؟ اين شاهزاده، شاعری لاابالی بود كه پدر را محتسب می خواند و تندخويها و سختگيرهای او را با طنز تلقی می كرد و طعنه. عشر تجوی، بی بندوبار، آزاداندیش، و شاعر پيشه، با چنین اوصاف شاهزاده جوان يك رند تمام عيار بود - يك رند آزاداندیش و نمی توانست خشونت های پدر محتسب مآبی چون امير مبارز را تحمل كند. اما امير مبارز، كه خليفه پوشالی عباسی وی را تجديدكننده سنت در سده هفتم می خواند، خيالهای بلند در سرمی پرورد. اندك مدت بعد از ماجرای كشتن شاه-شيخ وی راه آذربايجان را پيش گرفت، از آنكه هوس تسخير تبريز داشت و در هرج و مرجی كه پيش آمده بود آنجا را لقمه ای می دید مناسب. با آنكه تبريز را گرفت و خطبه نيز به نام خويش كرد^{۲۷}، اما آنجا درنگ نكرد. از آوازه حركت اويس يا بسبب اندیشه های ديگر آنجا را رها كرد و باز راه عراق را پيش گرفت. در طی جنگهایی كه در آذربايجان پيش آمد، پسرانش، شاه شجاع و شاه محمود، از وی بسختی رنجيدند، از آنكه وی در باب آنها بدزبانها كرد و كوچك شماريها. حتی در اين تندرويها وی آنها را تهديد كرد به كشتن، و كور كردن. فرزندان نيز از بیم وی بر ضدش همدست شدند و همداستان. خواهر-زاده اش شاه سلطان نيز كه از جانب وی دلنگرانی داشت آنها را بدین كار تشويق كرد. در اصفهان وقتی توطئه كاران وی را توقيف كردند، صبحگاه رمضان بود و محتسب مشغول بود به تلاوت قرآن. پسران، وی را به قلعه ای فرستادند

نزدیک اصفهان - و در آنجا وی را کور کردند. بدینگونه حکومت وحشت- انگیز محتسب پایان یافت (رمضان ۷۵۹) و وقتی خبر به شیراز رسید در بین رندان ظاهراً با وجد و مسرت تلقی شد. حافظ - که در نشئه ذوق خویش از فرجام دردناک این پیر، که هم به دست نورچشم خویش از نور چشم خویش محروم گشته بود^{۲۸}، در عبرت و تأثر فرو رفته بود - خود را از سقوط وی دلخوش می داشت و می گفت: «ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند،»^{۲۹} اما در سادگی و بیخیالی خویش چنان می پنداشت که برهان وزیر - برهان ملک و دین و دولت - هنوز برجاست، و چون يك «آصف جم اقدار»^{۳۰} همچنان درمسند خویش خواهد ماند. يك وهم باطل! چون، شاه شجاع و همدستان که دولت محتسب را پایان دادند، وزیر وی را نیز کنار نهادند. وزیری که حافظ در سختترین و تاریکترین ایام دولت مبارزی به لطف و حمایت او دل خوش می- داشت، نیز چندی بعد گشته شد، اما نام او در غزلهایی که حافظ برای وی سروده- بود جاوید ماند.

سرود زهره

شعر حافظ، که در این سالهای سیاه وحشت و تکفیر بلندگوی مطالبات رندان خرابات گشت، همچنان با مختصات خود باقی ماند. این شعر، يك ترانه ابدی است در ستایش آزادگی و بی تعلقی. آنچه خود وی را مستوجب نام رند می کند همین بی قیدی و بی تعلقی اوست. بی قیدی به هر آنچه انسان را در بند می کشد: به حدود و قیود، به عادات و تقالید، به عقاید و مذاهب و فقط با چنین آزادگی رندانه است که می تواند در دنیایی آکنده از تعصب و نفاق بگوید: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه. البته این بی قیدی و بی تعلقی هرگز تا آنجا پیش نمی رود که وی را با تمام آنچه رسوم و آداب سنتی است به پیکار وادارد. اما اگر هم به بعضی ازین آداب و رسوم تعلقی نشان می دهد، اگر هم در آنچه مربوط به عادات و عقاید است از خلق جدا نمی شود باز نسبت به آنها چنان تقیدی ندارد که مثل اهل تقلید بنده آداب و سنتها باشد. البته این بی تعلقی او نسبت به آداب و رسوم آن اندازه است که هر جا لازم باشد می تواند آداب و رسوم را بی هیچ تأسف فدا کند. مع هذا این بی قیدی و بی تعلقی اگر در زندگی عادی که گاه وی را سبکبار می کند، در آنچه تعلق به قلمرو دانش و ادب دارد بی تأثیر می ماند و لا محاله در کار شاعری وی را از قید سنت نمی رهاوند. حافظ این سنتهای شاعرانه را می شناسد و می پذیرد و در عین حال با انعطاف پذیری رندانه ای خود را از تنگنای این سنتها بیرون می کشد. اینجاست که رند تسلیم قید سنت می شود و سرانجام به يك چیز - سنتهای هنر سرفرود می آورد. بالاخره قیدهایی هم هست که بیقیدترین آدمها نیز ممکن

است تسلیم آنها شود. خود حافظ درباره شعرش می‌پنداشت که موهبتی است خداداد. شاید منشأ این پندار وی آن باشد که وی نیز - مثل بسیاری از شعرای دیگر - تجربه شاعری را از وقتی شروع کرد که هنوز با دیوانهای شاعران دیگر چندان آشنایی نداشت. با اینهمه شعر او - بدینگونه که هست - نه موهبتی است نه طبیعی. شعری است پیراسته، اصلاح شده، و تراش خورده، از آن گونه که اعراب قدیم حولیات می‌خوانده‌اند یا شعر منقح^۱. اینکه مجموعه اشعار موثق او امروز از پانصد غزل و چند پاره مثنوی و قطعه و رباعی در نمی‌گذرد فاشی از همین نکته است. بهر حال شعری است تهذیب شده، حك واصلاح یافته، بارها قلم خورده، بارها مضمونش عوض شده، بارها قافیه‌اش پس و پیش گردیده، و شاید از همین رو شعری است آکنده از عمق و دقت. چنین شعری که از سنتهای گذشته تأثیر پذیرفته است البته موهبت نیست و اگر هست موهبت تمرین است و اصلاح. با اینهمه کلام وی که قبول سخن خویش را - قبول عامش را - يك موهبت می‌شمرد خود تا حدی سبب شد که بعدها پندار عامه از وی يك نانوای عامی ساخت تا يك بار نیز داستان آن سره مرد را که شب چون کردی خفت و صبح چون عربی برخاست^۲ در مورد وی تحقق یافته نشان دهند. اما شعر او این دعوی و این قصه را رد می‌کند و نشانها دارد از طول آشنایی و ممارست او در دواوین شعرا. در دوره‌ای که حافظ شاعری خود را شروع می‌کند، خاطره سعدی نزد تمام کسانی که با شعر و ادب سروکاری دارند مورد تجلیل است. هنوز در همین شیراز بیش و کم کسانی هستند که سالهای آخر عمر آفریننده بدایع و بوستان را درك کرده باشند. حافظ در شهر رندان تنها کسی نیست که باشوق و ارادت بگوید: استاد سخن سعدی است نزد همه کس اما ... اما چه؟ اما این که حافظ وقتی نسبت به خواجو اظهار ارادت می‌کند تعارف شاعرانه نیست، حقیقت دارد و نشان علاقه به خواجو در دیوانش هست. نسبت به این استاد پیر که نزدیک چهل سالی از حافظ سالخورده‌تر بود و در سالهایی که حافظ با درگاه شاه شیخ تازه ارتباط می‌یافت، وی به خاطر آثاری چون کمال نامه^۳ و «دوخته الانواد» که به شاه اینجو و يك وزیر وی اهدا کرده بود در دستگاه شاه شیخ حرمت و اعتبار فوق‌العاده داشت شاعر نورسیده جوان،

ناچار فروتنی و حرمت داری يك شاگرد تازه کار را نشان می داد: تعدادی از غزلهایش را استقبال می کرد، چیزی از ابیاتش را که گاه تضمین می نمود و او را چون مرشد و سرمشق خویش می ستود. در واقع غزلهایی که حافظ به طرز خواجه گفته است زیاد است و به قدری شیوه سخن شاعر کرمانی در آنها هویدا است که هر کس می تواند آنها را پیدا کند^۳. نسبت به سلمان هم - که ظاهراً ده دوازده سالی از وی مسنتر بوده است - حافظ همین گرایش به تتبع و استقبال را دارد و بعضی از بهترین غزلهای او لااقل از حیث صورت تقلید گونه ای است از سلمان. نهایت آنکه در بسیاری جاها از اصل لطیفتر افتاده است و عمیقتر. اما سعدی استاد واقعی اوست چنانکه استاد خواجه هم هست و حتی خسرو که حافظ با نام او بیگانه نیست، نیز مستیش از خمخانه اوست. در دیوان حافظ بسیار است غزلهایی که در آنها شاعر نظرش به تقلید از سعدی بوده است - تقلید از وزن و شکل آنها. حتی با آنکه از لحاظ فکر و مضمون، وی در آنها غالباً استقلال خود را حفظ کرده است، که گاه هم مضمون سعدی را گرفته است و هم دانسته یا ندانسته آنها را تضمین کرده است. در این گونه غزلیات، حافظ طبع روان سعدی را با ذوق صنعت و تکلف سلمان و خواجه - که حتی اشعار مصنوع هم ساخته اند - به هم تلفیق کرده است و چیز تازه ای پدید آورده است. از اینرو حتی در آنچه تقلید کرده است هم کارش تقلید صرف نبوده است. چنانکه همه جا وی رنگ خاصی به شعرش زده است که عبارت است از رنگ عرفان واقعی. همین تعادلی که در کلام او بین شعر و عرفان هست سخن او را چیزی غیر عادی جلوه می دهد و از این جا می توان گفت بلاغت او از جهت تعادل و ایجاز یادآور بلاغت قرآنی است.

وقتی از شعر يك «حافظ قرآن» صحبت می شود تأثیر قرآن را مخصوصاً باید در نظر داشت. خاصه که آشنایی با کشف هم می بایست تأثیر بلاغت آن را نیز در وی به مرحله خود آگاهی کشانیده باشد، در هر حال قرآن که حافظ آنهمه بدان مدیون است در شعر او بی شك تأثیرش قطعی است. البته اشارت به بعضی قصه های قرآنی و ذکر پاره ای تعبیرات قرآن که در کلام حافظ هست نشانه ای است از این آشنایی با قرآن. اما این اندازه تأثر از قرآن در کلام هر شاعر

مسلمان هست و حتی مردم کوی و بازار هم در زبان محاوره خویش از تعبیرات و اشارت قرآن مدد می گیرند و برای آنکه شاعری در شعر خویش به داستان طوفان نوح و کشتی او اشاره کند یا از ابراهیم و آتش نمرود یاد کند یا به گوساله سامری و عزیز مصر و آتش طور و سحر هاروت بابل اشارت نماید لازم نیست که حافظ قرآن باشد و مفسر و قاری آن. از سایر گویندگان هم که نه حافظ بوده اند نه قاری، اشعاری باقی هست که اینگونه الفاظ و معانی در آنها منعکس است. با اینهمه در شعر حافظ مواردی هست که حکایت دارد از تعمق او در قرآن: معانی و الفاظ آن. مثلاً وقتی برای دفع رقیب - يك رقیب دیو سیرت - به خدا پناه می برد، جهت راندن او همان چیزی به خاطرش می آید که در قرآن آمده است برای رجم شیاطین: شهاب ثاقب؛ و این موردی است که نفوذ عمیق قرآن را در ذهن او می رساند^۴. جای دیگر موردی است که در بیان زوال ملك دنیا به یاد سلیمان و حشمت عظیم اما ناپایدار او می افتد که شمه ای از آن به موجب قرآن عبارت بوده است از تخت باد و منطق طیر که ذکر آنها در ردیف شکوه آصفی^۵ - شکوه و جلال وزارت آصف که وارثان مقام او را شاعر هر روز می بیند که دایم زیر و زبر می شوند و گویی واقعاً برمسند باد تکیه دارند - حاکی است از انس و آشنایی عمیق او با قرآن و آنچه مفسران در باب سلیمان آورده اند و در باب ملك ناپایدار او. همچنین وقتی می خواهید سفر کرده ای را دعا کند و یار مهروی خویش را به لطف خدا بسپارد، یادش از قرآن می آید که بموجب آن ماه و خورشید به امر وی در مسیر خویش راه می پیمایند و برای آنها منازل تقدیر شده است و این نکته امید او را می افزاید و می گوید: ماه و خورشید به منزل چون به امر تورسند یار مهروی مرا نیز به - من باز رسان^۶. جای دیگر وقتی می خواهد خود را از اندوه و تأسفی که بسبب طعن حسود بروی دست می دهد تسلی دهد، با خود می گوید: غمناك نباید بود از طعن حسود ای دل و بلافاصله برای آنکه خویشتن را خرسند دارد، به یاد قرآن می افتد که گفته است بسا که چیزی را ناخوش دارید و آن خیر شماست، و ازین رو می افزاید: شاید که چو وابینی خیر تو در این باشد^۷. يك جا وقتی می بیند از خلق شکایتها دارد و حکایتها، يك لحظه به فکر می رود و برای آنکه

خود را دایم از خلق شاکی و ناراضی نبیند به یاد قرآن می افتد که می گوید: «وقتی تیر می اندازی تو نیستی که تیر انداختی خداست که تیر می افکند»^۸. و از این رو به خویشتن خطاب می کند که: «گر رنج پشست آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند. یا وقتی زاهد تندخویی را می بیند که در نهی از منکر زیاده روی می کند از وی می خواهد که با رندان سختی در پیش نگیرد و برای آنکه او را قانع کند از قرآن شاهد می آورد که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت. یا به زبان قرآن، هیچکس بار دیگر کس را بر نمی گیرد»^۹. توجه به قرآن در این مورد حاکی است از اینکه آن را دایم در ذهن دارد و استشهاد به آن حکایت از آن دارد که ذهن شاعر به اسرار بلاغت آشناست و می داند که برای اقناع يك زاهد مایه استدلالش را از کجا باید به دست آورد. مطالعه و تعمق در قرآن سبب شده است که در کلام او آدم رمز فریب پذیری، نوح مظهر طوفانزدگی، یعقوب نمونه سوگواری، یوسف نمودگار معشوقی، سلیمان مظهر حشمت و جلال، موسی نمونه خدمت و شوق، مریم نشانه پاکدامنی، و عیسی رمز روح و حیات شناخته می شود و پیدا است که او نیز مثل ابن عربی و شاید نیز تحت تأثیر او در وجود هر يك از پیغمبران يك جنبه از جامعیت روحانی انسان را در حال تجسم می یابد چنانکه درباره تجلی و فیض ازل نیز تأکید مکرر او نه فقط نشانی از تأثیر ابن عربی دارد بلکه مثل همان تعلیم شیخ اکبر نیز خود حکایت از نفوذ قرآن می کند که ورد نیمشب و درس صبحگاه وی است. باری، مواردی که حاکی از تأثیر عمیق قرآن در کلام اوست بسیار است و همین آشنایی با قرآن بود که - ظاهراً از راه کشف - او را با بلاغت و شعر عرب آشنا کرد و مخصوصاً با دواوین. به علاوه آشنایی با قرآن وی را با حدیث نیز مشغول می داشت و برای يك حافظ - که سروکار با تفسیر و کلام و عرفان دارد - توجه به حدیث نیز اجتناب ناپذیر بود. نشان تأثیر حدیث نیز در شعر او هست و اندك نیست. با اینهمه نمی توان وی را يك محدث خواند. اگر مضمون حدیثهای مشهور در کلام او انعکاس دارد البته نشان تبهر او در حدیث نیست. وقتی وی از جنگ هفتاد و دو ملت صحبت می کند مسلم نیست نظر به حدیثی داشته است که در باب افتراق امت از پیغمبر نقل

است^{۱۰}. چنانکه وقتی از مهدی و دجال و آخرالزمان در شعر خویش یاد می-کند بسا که تنها نظر به عقاید و افکار جاری دارد، نه به احادیثی که در این باب هست. يك جا آن تلخ و ش را که صوفی ام‌الخبائث می خواند از بوسه دختران نیز شیرینتر می یابد و ظاهراً توجه ندارد که این عنوان ام‌الخبائث از يك حدیث مأخوذ است - حدیث نبوی^{۱۱}.

یا اینهمه حدیثهایی دیگر هست که در کلام او انعکاس دارد و حاکی است از اخذ و اقتباس. وقتی فی‌المثل صحبت از معشوق می کند که به عاشق شوق می ورزد بي شك يك اندازه به آن حدیث قدسی نظر دارد که می گوید خلق را آفریدم تا شناخته شوم^{۱۲} و وقتی «واعظ شحنه شناس» را سرزنش می کند که «منزل که سلطان دل مسکین من است» هم به آن حدیث قدسی نظر دارد، که می گوید، آسمان و زمین مرا گنجا نیست دل بنده مؤمن من است که مرا گنجا است^{۱۳}. بسیاری از این حدیثها در آن زمانها نزد اهل علم زبانزد بوده است و در مجالس و مساجد نقل می شده است. پیدا است که برای يك حافظ جوان که با مدرسه سروکار داشته است و بابحث کشف کشف، آشنایی با این احادیث طبیعی بوده است و عادی.

در واقع ذکر درس و مدرسه در شعر او بسیار است و اظهار ملالی که از آن می کند اظهار ملال واقعی است و از نوع دلزدگی و ملال تمام صاحب دلانی که صدای خرد شدن و شکستن گوهر عمر خویش را در انعکاس قیل و قال بی حاصل اهل درس و بحث و در زیر طاق و رواقهای ملال انگیز مدرسه دریافته اند. این نکته نشان می دهد که او اهل مدرسه است اهل قیل و قال خشك بی حاصل مدرسه که در آن صحبت درس است و بحث و مسأله و لقمه های شبهه و مال اوقاف با مشاجرات دایمی در باب نحو و لغت و معانی و بیان و حکمت و ادب. از این علم مرده ریگ اهل مدرسه که دهان او را «پراز عربی» می دارد تأثیر بسیار در شعرش هست. يك جا وقتی دهان تنگ معشوق را می خواهد وصف کند، بجای آنکه از آن به غنچه فرو بسته تعبیر کند یا آن را به دل شاعر تشبیه کند که شاعران دهان معشوق را بدان مانند می کنند، چنانکه شیوه اهل مدرسه است و مثل بعضی از علمای قافیه سنج عرب^{۱۴} به یاد جوهر فرد می افتد یعنی جزء لایتجزای

متکلمان، که حکما و اهل نظر در نفی و اثبات وجود آن بحثها دارند و برهانها. جای دیگر وقتی می‌خواهد دختر رز را نور چشم عزیز خویش بخواند، مثل يك طالب علم که با همدرسان و همزبانان خویش صحبت می‌دارد، از «نقاب زجاجی و پرده عنبی» یاد می‌کند^{۱۵} - که شراب هم مثل نور چشم انسان از آنها بهره دارد به وجه دیگر. نظیر این خودنماییها که شعر اهل-مدرسه را از شعر طبیعی جدا می‌کند در کلام او هست و حاکی است از تأثیر مدرسه در وی. يك جا وقتی قدرت جاذبه‌ای را که در چشم معشوق هست یاد می‌کند به یاد «شیر آفتاب» می‌افتد که هم‌شکار عشق است، و از «ابروان دوتای» وی «قوس مشتری» را به خاطر می‌آورد که خانه مشتری است^{۱۶}. این تردستی زیر کانه حاکی است از آشنایی شاعر با نجوم و استغراق وی در اصطلاحات. وقتی با ساقی صحبت می‌کند و حدیث گردش جام در میان می‌آید، از دور جام به یاد دوری می‌افتد که در زبان اهل کلام هست و اهل منطق - دور و تسلسل - و نمی‌تواند این معلومات خود را به رخ ساقی بیچاره هم نکشد^{۱۷}. می‌گویید در عوض مضمون زیبایی از آن ساخته است؟ درست است، این هنر خاص حافظ است و هنری است بزرگ. اما بهر حال، تأثیر محیط در ذهن او جالب است. همین محیط مدرسه است که حافظ را با ادب، ادب عربی، و حکمت عصری، آشنا می‌کند و نشان این آشنایی در دیوانش جایی نیست که نیست. ادب عربی که يك مرجع عمده است در فهم بلاغت قرآن، مخصوصاً اساس تعلیم بوده است در مدرسه، و چیزی که انس و آشنایی شاعر را با آن نشان می‌دهد تضمینهای-است که از اشعار شاعران عرب کرده است^{۱۸}، به اضافه اخذها و اقتباسهایی که گاه بعضی ابیات او را ترجمه‌هایی نشان می‌دهد از اشعار عرب. اما تضمین شعر عربی از همان اولین شعر دیوانش - دیوان م- وجود - پیدا است، اولین بیت این غزل را می‌گویند تضمینی از يك شعر عربی است منسوب به یزید بن- معاویه که شاعر بنا بر مشهور برای ایجاد تناسب با قافیه منظور خویش، دو مصرع آن شعر را پس و پیش کرده است. در واقع هر چند ممکن هست این مصرع تضمین-گونه‌ای از يك شعر عربی باشد اما انتساب آن به یزید قبولش دشوار یها دارد. مع هذا این نیز تنها مورد حاکی از تضمین شعر عربی در کلام شاعر نیست و

حافظ از شاعران دیگر هم مکرر تضمینهایی کرده است. چنانکه يك جا مصرعی از متنبی را با اندك تغییر در شعر خویش درآورده است^{۱۹}، و جای دیگر يك مصرع از شریف رضی را^{۲۰}. حتی از «قصیده برده»ی بوصیری که در زمانی نزدیک به عصر خود او در مصر می زیسته است چند لفظی را در يك غزل خویش گنجانیده است که هرچند تضمین صریح نیست الفاظ گزیده چنان با «قصیده برده» مربوط است که در توجه حافظ به آن قصیده جای شك نمی ماند^{۲۱}. جاهایی هم هست که مسئله تضمین نیست اخذ است و اقتباس. معنی و مضمون يك شاعر عرب طی مطالعات سالیان دراز در خاطر او باقی مانده و گه گاه در موارد مناسب در شعر او منعکس شده است. در خیلی از این موارد قوه شاعرانه او در آن معانی تصرفات قابل ملاحظه کرده است و آنها را به صورتی درآورده که دیگر در اصالت آنها جای حرف نیست. با اینهمه سابقه انس و آشنایی حافظ با شعر عربی همیشه این شایبه را در ذهن خواننده می آورد که از کجا حافظ با آنهمه تجسس که می گویند در دواوین عرب داشته است از آنچه پیش از وی در بیان آن معانی آورده اند بی اطلاع مانده باشد؟ حتی با آنکه بعضی از این مضامین معانی مشترك است، شباهت آنها در لفظ و معنی با آنچه شاعران عرب گفته اند این فکر را به خاطر می آورد که شاید در آن موارد اشعار عرب منشأ فکر یا محرك خیال حافظ شده است. از آنجمله است فی المثل جایی که شاعر پیری زودرس را در وجود خویش حس می کند اما آن را نمی خواهد از گردش سال و ماه بداند، ناچار به گردن دوست یا دوستان می گذارد و آزار و بیوفایی آنها. می گوید «من پیر سال و ماه نیم یار بیوفاست» و اضافه می کند که یار عمر است که بر من می گذرد و عجب نیست که مرا پیر کند. این يك فکر لطیف اما عام است که شاید برای خیلی ها پیش بیاید و درست است که حافظ آن را لطف و ظرافتی خاص بخشیده است اما وقتی ابوفراس شاعر عرب هم نظیر همین مضمون را می سراید و مثل حافظ می گوید که من نه از سال خوردگی است که پیر شدم آنچه از دست یاران دیدم پیرم کرد^{۲۲}، ناچار پیوندی بین آنها بخاطر می آید. مع هذا آنچه حافظ در توجیه ارتباطی که بین پیری خود او با بیوفایی هست بیان می کند اصالت و طراوت خاصی به سخن او می دهد که در کلام ابوفراس

نیست. یا وقتی حافظ در مقابل اعتراض نصیحتگران و مدعیانی که منع عشق می‌کنند جمال چهره معشوق را حجت موجه خویش می‌خواند ممکن هست که این فکر او يك معنی عادی باشد اما وقتی همین مضمون را در سخن يك شاعر قدیم عربی زبان می‌توان یافت که شعر او در کتب صوفیه نیز آمده است^{۲۳}، این شایبه به خاطر می‌آید که حافظ از کجا که بیخبر از این سابقه بوده باشد. وقتی صحبت از روزحشر است و از عشقی که درد و داغ آن حتی در ماورای گور هم انسان را دنبال می‌کند، وی نیز مثل سعدی و هر عاشق صادقی حق دارد با درد و نیاز بگوید که آن روز هم وقتی از خاک لحد برخیزم داغ سودای توام سر سویدا باشد. و که می‌تواند این را يك فکر مسبوق بداند یا مأخوذ؟ اما يك شعر مجنون، که حافظ آن را در کشف^{۲۴} شاید مکرر خوانده بود تقریباً همین مضمون را دارد و نمی‌توان احتمال داد که چنان شعری در ذهن چنین شاعری بی‌تأثیر مانده باشد. همچنین این اندیشه که عنقا را نمی‌توان به دام آورد، معنی غریبی نیست و سعدی و انوری هم آن را آورده‌اند، لیکن حافظ يك مضمون را که شامل این فکر است دوبار تکرار کرده و هر دو بار با خونسردی و بلند پروازی تمام خود را از آنکه در دامهای خاکی گرفتار آید برتر شمرده است، چیزی که نظیر آن در گفته ابو العلاء معری هم هست و قوت و انسجام آن بقدری است که حتی ممکن است - با وجود تداول و شهرت معنی - انوری و سعدی هم آن را از همین شاعر عرب گرفته باشند^{۲۵}. در تصور عرفانی رمز آمیزی هم که حافظ از شراب دارد کلام او که گاه یادآور خمريه ابن فارس است و با توجهی که حافظ به سخن عراقی نشان می‌دهد و با تضمین گونه‌ای که از قصیده برده بوصیری دارد آشنایی او را با ادب ابن فارس که مربوط به محیط عرفان و ادب روم و مصر است نباید غریب شمرد، خاصه که ارتباط امیرمبارز با خلیفه پوشالی عباسی در مصر نیز ممکن است يك چند تا اندازه‌ای موجب پدید آمدن روابط معنوی و رفت و آمدهای بیشتری بین فارس و مصر شده باشد. مشابهتهای دیگر هم بین بعضی حرفهای حافظ و کلام شعرای عرب هست. درست است که این شباهتها به هیچ وجه آنقدر نیست که بتوان آنها را براخذ و اقتباس حمل کرد اما لااقل از آنها می‌توان دریافت که آن معانی در گفته حافظ ابتکار نیست

مسبق است و شاید از نوع مضامین مشترك. از جمله این گفته خواجه است که «عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها» و این نکته‌ای است که حافظ تکرار هم کرده است. اما کیست که وقتی از متنبی هم بشنود که می‌گوید در من بنگر که منظرم برای آن کس که عشق را آسان می‌پندارد ترساننده است^{۲۶}، به یاد شعر حافظ نیفتد و یا آن را سابقه‌ای برای فکر حافظ که عطار در اسرارنامه خویش يك جا از پیش جواب جالبی به آن داده است^{۲۷}، نشمرد؟ اینکه با ماه آسمان فقط از دور می‌توان عشق‌بازی کرد، و آن را نمی‌توان در آغوش کشید امری است که تمام عشاق این اختر شبگرد آن را به تجربه دریافته‌اند و خاقانی هم که ماه برایش چیزی دست نیافتنی بود، معشوقی را که فقط باید از دور به دیدارش قناعت کرد به‌ماه تشبیه می‌کند اما حافظ این معنی را بهانه‌ای کرده است برای يك گفت و شنود عاشقانه با معشوق. با لابه و تمنا از وی می‌پرسد چه شود که از يك بوسه تو دل خسته‌ای بیاساید؟ و از زبان او پاسخ می‌یابد: برای خدا، روا مدار که بوسه تو رخ ماه را بیالاید^{۲۸}. تعبیری شاعرانه است و گفت و شنودی توأم با ظرافت اما نکته اینجاست که تقریباً عین چنین گفت و شنودی هم چند قرن پیش از حافظ بین يك شاعر عرب، تمیم بن معز، با معشوق روی می‌دهد شاعر عرب هم از این معشوق خویش بوسه می‌خواهد و او که از شرم و بیم سرخ و زرد شده است بعد از تردید و تعلل می‌گوید: آخر، روی من ماه تمام است و کسی که ماه را نگاه می‌کند از وی بوسه نمی‌طلبد^{۲۹}. شباهت و قرابت دو مضمون پیدا است و آیا باید گفت حافظ مضمون خویش را از شاعر عرب گرفته است؟ تحاشی از اینکه در موسم گل و بهار انسان از شرابخواری توبه کند از معانی متداول و مکرر حافظ است. می‌گوید حاشا که من به موسم گل ترك می‌کنم و باز می‌گویم که اگر من در وقت لاله و گل از بزم طرب کناره‌کنم باید دماغم را علاج کرد و تکرار می‌کند که وقتی فکر توبه بسرم می‌زند باز چون به یاد بهار توبه‌شکن می‌افتم از توبه پشیمان می‌شوم^{۳۰} و این معنی در شعر حافظ آنقدر تکرار می‌شود که از مختصات فکر حافظ شمرده تواند شد. با اینهمه نظیر آن را شاعران قدیم عرب هم مثل ابونواس و دیگران گفته‌اند و از آنجمله است قطعه‌ای از يك شاعر قرن چهارم-

به نام ابن طباطبا - که مثل حافظ از شکوفه و شبنم و از جنبش شاخه و گل صحبت می کند و می پرسد چگونه می توانم با چنین حالی که هست شراب را ترك كنم^{۲۱} بی شك، این همان فکر حافظ است که او را اینهمه با خیام نزدیک می کند و در عین حال فکری است مسبوق نه ابتکاری. با اینهمه لطف بیان حافظ و قدرت سخنسرایی او در همین معانی مسبوق جلوه دارد، زیرا وی حتی اینگونه معانی را با چنان لطف و قدرتی بیان می کند که جز با تأمل و تفحص نمی توان دریافت که اصل آنها ابتکاری نیست، مسبوق است و شاید مأخوذ. در هر حال این مایه اخذ و شباهت که در شعر حافظ هست کلام او را رنگ کلام اهل مدرسه می دهد و حقیقت آن است که الفاظ و تعبیرات اهل مدرسه در سخن او بسیار است. نه آیا الفاظ و ترکیباتی همچون شرح، نسخه، محشی، نقل معانی، مشکل، جوهر فرد، ظل ممدود، ام الخبائث، عفا الله، لوحش - الله، ثلاثه غساله که در شعر وی هست، حاکی است از زبانی که در بین اهل مدرسه رایج بوده است و از علم مرده ریگ آنها؟ بیهوده نیست که بعضی تعبیرات او تقریباً با اندك اختلاف در همین روزگار در بین نویسندگان اهل مدرسه نیز آمده است. مثلاً این بیان او که دایم از نقطه و پرگار و از سرگشتگی و حیرت صحبت می کند^{۲۲} در کلام معین الدین یزدی نیز هست^{۲۳}، یا این عبارت او که راجع به شمسوار محبوب خویش می گوید «که توسنی چو فلك رام تازیانه تست»^{۲۴} در کلام همین معلم^{۲۵} مدرسه نیز نظیر دارد. در واقع همین محیط مدرسه است که اوقات فراغت شاعر را گه گاه نیز به مطالعه دواوین شاعران قدیم فارسی زبان مشغول می دارد. آثار این مطالعه نیز در شعر حافظ همه جا هست و جوابی است به آن ساده دلان که پنداشته اند حافظ در دوران جوانی به علت بی بهره ماندن از خط و سواد، از انس و آشنایی با کتب و دواوین در امان بوده است و آسوده رفت و آمد در مجالس ادب و مطالعه دیوانها و سفینه های غزل که شاعر در آشوب انقلابات زمانه خویش رفیقی بی خلل تر از آن نمی یافته است نیز بی شك از اسباب عمده بوده است در این آشناییها.

این آشنایی حافظ با شعر قدما حتی به شعر رودکی هم می رسد و خواننده که گاه از خود می پرسد که آیا شاعر شیراز مطالعه منظم و دقیقی در آثار قدما

نداشته است؟ درست است که او «بوی جوی مولیان» رودکی را بعد از قرن‌ها از يك «ترك سمرقندی»^{۳۶} که کسی جز تیمورلنگ نیست جسته است اما در ورای این بیت مشهور رودکی حکمت او، روح شعر او که عبارت است از شاد زیستن، وقت را غنیمت دانستن و با «سیه چشمان» مهر ورزیدن، نیز همه جا در شعر حافظ موج می‌زند و اگر آنگونه معانی در شعر همه شاعران جهان از آنا کرئون* گرفته تا بونواس و خیام هم هست و لا اقل در شرق معنایی است عام. اما تکرار الفاظ رودکی هم آیا بکلی اتفاقی است؟ شك نیست که این تکرار الفاظ را هم می‌توان اتفاقی دانست. مگر نه حافظ به همان زبان رودکی سخن گفته است؟ اما وقتی یقین است که حافظ لا اقل از يك شعر رودکی آگاه بوده است نمی‌توان گمان داشت که از شعرهای دیگر او بی‌اطلاع مانده باشد. يك مورد هم هست که حاکی است از آشنایی حافظ با يك قطعه معروف منسوب به دقیقی^{۳۷} اگرچه معنی عام است و می‌توان احتمال داد که شباهت اتفاقی باشد و از نوع توارد. با شاهنامه هم حافظ بي شك انس داشته است و آشنایی. شاهان و پهلوانان شاهنامه در غزلهای وی غالباً شاهدهایی هستند بر بی‌ثباتی و ناپایداری روزگار. درست است که یاد گذشتگان کهن در شعر شرقی سابقه‌ای دراز دارد و ابوالعلاء معری و خیام هم پیش از حافظ از این رفتگان گم کرده نشان که امروز خاك شده‌اند و غبارشان در هواست مکرر با عبرت و تأثر یاد کرده‌اند و حتی سعدی که گاه گمان می‌کند اینکه در شهنامه‌ها از رستم و اسفندیار یاد کرده‌اند، برای آن است که «تا بدانند این خداوندان ملك كز بسی خلق است دنیا یادگار»، با چنین احوال عجب نباید داشت که حافظ، در این سالهای آشوب و انقلاب، از احوال پهلوانان و شاهان شاهنامه آینه‌ای درست کرده باشد برای چشم آنها که عبرت بینند. عبث نیست که وی در غزلهای خویش از جمشید و جام جم آنهمه با عبرت و حسرت یاد می‌کند، و در آینه سکندر نقش خرابی و فنای ملك دارا را معاینه می‌بیند. اگر گفته باشد که ما قصه سکندر و دارا نخوانده‌ایم^{۳۸} اشارت به قصه بدفرجام روزگار آنها می‌کند که نفرت و کینه‌شان به جنگ

و اداشت و سرگذشت آنها عبرتی شد برای آنها که جز حکایت مهر و وفا چیز دیگری نیز در دل دارند و اگر احوال ملك دارا را در جام جمشید جستجو می کند از آن رو است که تنها در تماشای آیینۀ جام، که به نظر او از آیینۀ سکندر^{۳۹} هم احوال جهان را روشنتر نشان می دهد، می تواند هم خود جمشید را فراموش کند و هم اسکندر را که ملك دارا با تمام شوکت و جلال افسانه‌ایش به دست او در آتش غرور و هوس سوخت و شاعر شیراز می خواهد چنان این قصه پر غصه را از یاد ببرد که اگر ادعا کند اصلاً چنان قصه‌ای را نخوانده است نیز گزاف نباشد. با اینهمه او این قصه را خوانده است و از سرگذشت شاهان گذشته و تاریخ رفتگان، برخلاف آنچه خودش از روی فروتنی می گوید، بخوبی خبر دارد. حتی مواردی هست که نشان می دهد با تواریخ معروف فارسی نیز آشنا بوده است یا با منقولات آنها. يك بيت او شامل تضمین بیتي است که در (راحة الصدور آمده است. با اینهمه ممکن است آن را از مأخذ آن کتاب گرفته باشد^{۴۰}. اما با اثر تاریخی صاحب دیوان جوینی، که دوست و حامی و ممدوح سعدی شیراز بود، نیز آشنایی دارد. آیا عنوان باد استغنا^{۴۱} که در يك غزل او هست اتفاقی است که بایک داستان مشهور جوینی در جهانگشا، مربوط به نظر می رسد؟ لابد تصادف محض نیست که يك غزل او - یوسف گمگشته - از حیث لفظ و معنی شباهت تمام دارد به شعری که يك تن از معاصران او به صاحب دیوان منسوب داشته است^{۴۲}. از اینها گذشته وقتی در طی يك غزل خویش از بدعهدی معشوق گله می کند و با خشم و شکایت می گوید تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد که می تواند مطمئن باشد که منبع الهامش - دانسته یا ندانسته - يك شعر عربی که در جهانگشای جوینی آمده است و در طی آن شاعر عهد زنان را با نسیم صبا یکسان می داند^{۴۳} نبوده است؛ یا وقتی شاعر در غزل مشهوری که در نسخه‌های قدیم دیوانش نیست، و با اینهمه رنگ و نشان شعر و زمان او را دارد، از اوضاع دگرگون زمانه خویش شکایت می کند و از اینکه اسب تازی را زیر پالان مجروح کرده اند و طوق زرین به گردن خر افکنده اند اظهار نفرت می کند از کجا که گوینده، همین مضمون را با آنکه در مشاهده تقلبات ایام يك مضمون کاملاً طبیعی است از يك قطعه دیگر که نیز در جهانگشای

آمده است^{۴۴} اخذ نکرده باشد - قطعه‌ای که شاعر عربی زبان در طی آن ایام باژگونه را یاد و دنیایی را تصویر می‌کند که مثل دنیای حافظ است، مثل دنیای حافظ‌هاست: دنیای همیشه. بدینگونه شاعر شیراز، که در این ایام با مجالس شاه و وزیر ارتباط داشت نه از تاریخ روزگار خویش بیخبر بود نه از قصه‌ها و شاهنامه‌ها. تجاهر او که دیوانش خلاف آن را ثابت می‌کند از رندی است و زیرکی. نشانه‌هایی هم در دیوان هست حاکی از آشنایی شاعر با دیوانها و کتابها. اشاره به يك قصه کلیله - قصه گربه زاهد - هم نشان می‌دهد که با این کتاب آشنا بوده است^{۴۵}. همچنین يك جا که می‌گوید: کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی؟^{۴۶} لحنش لحن کسی است که با کلیله آشنایی داشته است و ارتباط. از شعر شاعران دیگر هم در کلام او نشان هست و تأثیر. چنانکه در چندجا از يك قصیده معزی - آنجا که شاعر ایرانی مثل اعراب بیابانی ساربان را وامی‌دارد تا در دیار یار وی منزل کند و او بر ربیع و اطلال و دمن زاری و از گلچهر و اورنگ و دیگران پرسش کند - تأثیر پذیرفته است^{۴۷} و این تأثیر و شباهت را جز با فرض آشنایی شاعر با دیوان یا بعضی آثار معزی نمی‌توان حل کرد. آشنایی با خیام از حدود تأثیر شعر گذشته است و به آشنایی با فکر و فلسفه او منتهی شده است. در چنین حالی ذکر موارد شباهت آنها در اینجا چه ضرورت دارد؟ به آثار انوری و ظهیر هم، که دیوان هردو لااقل از چند نسلی پیش‌از او در شیراز معروف بوده است و سعدی هم - مثل همگر و امامی - با شعر آنها آشنایی تمام داشته است، ارتباط او محقق است. چنانکه در سبك کلام هردو تمرین هم کرده است، يك دو جا از معانی انوری الهام - یا الهام‌گونه‌ای - یافته است، و چند قصیده هم به سبك و سیاق ظهیر سروده است با همان مبالغاتی که شعر این هر دو شاعر را از قدیم از عهد تألیف المعجم و بوستان در شیراز^{۴۸} نزد کسانی که با عوالم اخلاقی آشنایی داشتند تا حدی منفور کرده بود. چنانکه خاقانی و نظامی هم از توجه او دور نمانده‌اند. بعضی غزلهایش رنگ و بوی غزلهای معدود خاقانی را دارد و لااقل يك دو جا هم هست که مصرعی را از خاقانی گرفته است با تصرف^{۴۹}. از نظامی هم، که نام او را حافظ يك جا نیز در دیوان خویش یاد کرده است، مخصوصاً با قصه‌های

خسرو و شیرین و لیلی و معجون آشنایی دارد و تکرار این نامها که البته جزو مایه‌های غزل او شده است نباید بکلی بی‌وجه باشد و از روی تصادف. همین ساقی‌نامه و مغنی‌نامه او، که لحن و وزن و مضمون اسکندرنامه نظامی را دارد، گواه دیگری است بر آشنایی او با آثار نظامی. آیا دیوان او از تأثیر سنائی و عطار، دو شاعر بزرگ صوفیه، خالی مانده است، در حالی که دیوان او - با وجود نفرتی که نسبت به صوفی و صوفیه اظهار می‌کند - مشحون است از معانی و افکاری که تحقیق و عرفان نام دارد و سنائی و عطار از پیشقدمان آن بوده‌اند؟ تأثیر سنائی لااقل در يك غزل ملمع او هست که گفت و شنودی با يك معشوق عربی‌دان، غزل هردو را برای ذوق مردم امروز ما بیمزه کرده است و فضل فروشانه ۵۰. بعلاوه در بعضی موارد دیگر هم شباهت در مضامین آنها دیده می‌شود و یکی از مشهورترین ابیات حافظ یادآور بیتی است از سنائی که همان مضمون را دارد اما چون فاقد لطف بیان حافظ است مشهور نشده است - هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ۵۱. جایی که سنائی مورد توجه سعدی بوده است و این استاد غزل حتی بعضی افکار او را اخذ و بعضی را رد کرده است آشنایی حافظ با او نباید مورد تعجب باشد. چنانکه اشاره او به این داستان که «شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت» ۵۲ و ذکری که از سر منزل عنقا و هم‌رهی مرغ سلیمان دارد نیز در کلام او یادآور سفر مرغان است به سر- منزل سیمرغ و راهنمایی هدهد که بیان آن در منطق الطیر عطار آمده است و اینهمه حاکی است از آشنایی شاعر با آثار عطار. از سایر عرفا هم با عراقی آشنا بوده است و هم حتی با مولوی. از عراقی حتی بتصریح نام هم می‌برد، و يك جا غزلیات عراقی را در عبارتی که از ایهام خالی نیست سرود خویش خوانده است. از بعضی اشعارش نشانه‌هایی بدست می‌آید حاکی از اینکه شعر عراقی در ذهنش بی‌تأثیر نبوده است ۵۳. چنانکه از دیوان شمس هم با آنکه نامی نمی‌برد، در بعضی موارد ظاهراً تأثیر پذیرفته است. در واقع نشان آشنایی با مولوی که گاه در کلام او هست. نه فقط يك جا مثل او زبان بی‌زبانان را از نی می‌شنود ۵۴ بلکه در يك مورد نیز در اشارت به موی سپیدی که در بین موهایش هست طوری از «انتخاب» صحبت می‌کند که گویی به يك حکایت

معروف مثنوی نظر دارد، درباره آن یکی مرد دومو کامد شتاب پیش يك آئینه-
 دار مستطاب^{۵۵}. در چند مورد هم سخنش از لحاظ لفظ یا معنی یادآور پاره‌ای
 ابیات، غزلیات مولانا است^{۵۶} و اگر يك قرن قبل از وی در عهد سعدی، بدان -
 گونه که از کتاب مناقب افلاکی برمی آید غزل مولانا به شیراز رسیده باشد و
 سعدی يك غزل آن را به کسی که از وی التماس غزلی کرده بود هدیه کرده-
 باشد^{۵۷} ممکن نیست این دیوان کبیر، بعد از يك قرن در آن سرزمین ذوق و ادب
 ناشناخته مانده باشد و کسی مثل حافظ از آن بیخبر مانده باشد. همچنین حافظ
 با دیوان کمال اسماعیل شاعر اصفهانی هم که بعدها او را خلاق المعانی گفته‌اند
 انس و آشنایی داشته است، حتی بیتی از او را يك جا به عنوان شاهد تضمین -
 کرده است که در واقع هر چند در دیوان کمال هست از خود او نیست، از مسعود-
 سعد است^{۵۸}. از آن گذشته يك دومورد دیگر هم هست که شعر او ابیاتی از کمال
 را بخاطر می آورد هر چند شباهت همه جا حاکی از وحدت مضمون نیست اما
 به هر حال در خور توجه هست^{۵۹}.

در محیط آن روز شیراز، که همه جا از در و دیوار زمزمه شعر بلند بوده-
 است، البته هم اشعار گویندگان عصر معارضه داعیه داران را برمی انگیزته است
 هم کلام استادان قدیم. در چنین احوالی که می تواند شعر حافظ را بی آنکه به-
 این مایه تأثیر و نفوذ توجه نماید درك کند و تفسیر؟

سخن اهل دل

دو خاصیت عجیب در کلام حافظ عبارت است از تنوع و تکرار. تنوع و تکرار؟ آری، دو امر متضاد. تکرار در بعضی سخنانش هست و گویی بیشتر مربوط است به اندیشه‌هایی ثابت. بی بقایی عمر، ناپایداری جهان، و ضرورت کامجویی، يك قسمت از این اندیشه‌هاست. اینکه دنیا تکرار مکررات است و ازین فسانه و افسون هزار دارد یاد، اینکه چون فرجام کار جهان روشن نیست بهتر از فکرمی و جام چه خواهد بودن؟ و اینکه چون آخر الامر گل کوزه گران خواهی شد پس باید حالیا فکر سبویی کرد و باده‌یی؛ همه اینها اندیشه‌هایی است که شاعر را به هرجا می‌رود و به هرچه می‌اندیشد دنبال می‌کند و این است سر تکرار در کلام او. اما شاعر نیز نه تفکرش محدود است نه سیرش. با دقت در همه چیز تأمل می‌کند، با علاقه همه چیز را درك و بررسی می‌کند و از هیچ چیز سرسری نمی‌گذرد. زاهد نیست که فقط به دوزخ و بهشت خویش بیندیشد و به گناه و ثواب. صوفی نیست که همه از وحدت و حلول دم زند و از کشف و شهود. نه شاعر ستایشگر است که فقط بخواهد حس تملق-جویی يك ممدوح از خود راضی را ارضا کند نه ندیم بذله گوشت که تنها در صدد باشد با شوخی و لطیفه اوقات خالی يك مفتخور بیکاره را پر کند. رندی است که زندگی را چنانکه هست تلقی می‌کند و می‌کوشد از تمام زوایا و اسرار آن سر در بیاورد. زندگی را تحقیر نمی‌کند اما برای خاطر آن نیز حاضر نیست خویشتن خویش را عرضه تحقیر سازد. زندگی را نمی‌پرستد اما برای اندیشه‌های موهوم هم داش نمی‌خواهد آن را تباه کند. تنوع فکر و تنوع

بیانش از این جاست. جوش و طپش زندگی همه جا برایش محسوس است. در هر ذره‌ای این شوق و حرکت را حس می‌کند - در انسان، در گیاه و حتی سنگ. بینش عرفانی همه چیز را برای او از حیات پر می‌کند و از حرکت. دنیایی که او در آن سیر می‌کند، همه چیزش روح دارد و حیات. نه فقط نرگس و بنفشه دم از چشم وزلف معشوق می‌زنند ماه و سرو هم از روی و قد او حکایت دارند. دل حساس او هم با بلبل که مثل او يك عاشق زار است همدردی دارد هم با صبا که مثل يك عاشق سربه‌کوه و بیابان نهاده است. در اشك شمع قصه سوز پنهان او را درك می‌کند و در نغمه چنگ پیام يك پیر منحنی را که همه از عشرت دم می‌زند و از شادخواری. دنیایی که بدینگونه آکنده از جوش حیات است آن قدر افقهای گوناگون در ذهن او می‌گشاید که شعرش را لبریز می‌کند از تنوع. بدینگونه تنوع يك خاصیت عمده کلام اوست و اگر تکرار نیز در آن هست چنان است که این تنوع را تباه نمی‌کند. این تکرار جویی حاکی است از يك اندیشه ثابت - يك درد فلسفی. این درد فلسفی است که شاعر در تمام اطوار حیات با آن برخورد دارد: تزلزل زندگی و لزوم کامجویی. این چیزی است که فکر او را به سوی بن بست می‌کشاند - بن بست حیرت. تمام فلسفه او همین است. فلسفه يك رند واقعی که زندگی را چنانکه هست می‌نگرد نه بیشتر و نه کمتر. شعری که جلوه گاه همچو فلسفه‌ای است چه خاصیتی باید داشته باشد؟ تنوع و تکرار. زیبایی و قبولی که مزیت عمده شعر اوست ناشی است از تنوع. اما تکرار آن نیز چیزی نیست که آن را بتوان عجیب خواند. البته این تکرار که گاه حتی از قلمرو يك اندیشه خارج می‌شود اما غالباً تکرار حاکی است از يك فکر ثابت. درست است که هر دفعه آن را با لفظ و بیان تازه‌ای می‌آورد اما رنگ تکرار که غالباً در آن هست، آن را ملال‌انگیز می‌کند و حتی لطف و زیبایی نکته‌های عاشقانه‌اش را از بین می‌برد. اینگونه مضمونها در شعر او بسیار است و گوناگون که شاید اجتناب از تکرار می‌توانست آنها را لطف و عظمت خاص ببخشد. يك جا، مثلاً صحبت از دل‌دردمند خویش می‌کند و علاج این درد را در لب معشوق می‌جوید که رنگ و تأثیر آن برای وی «مفرح یا قوت» را به خاطر می‌آورد و ذوق و گونه آن گل‌قند را^۱.

این البته نکته‌ای است تازه و نمونه‌ای از اظهار عشق اهل مدرسه در آن بحبوحه قرون وسطی. اما تکرار ملال‌انگیز، حتی با وجود دگرگونی‌هایی که در آن پدید آمده است نیز چنین داروی دلپذیری را بی‌تأثیر می‌کند و بی‌لطف. جای دیگر با جلوه روی معشوق احساس می‌کند که گلهای چمن نه جلوه‌ای دارند نه واقعاً حق خودنمایی. خوب، پیدا است که نرگس و گل در چنین حالی وقتی بخواهند از چشم و روی معشوق دم بزنند باید واقعاً زیاده بی‌چشم و روی باشند.^۲ اما وقتی این حرف سه چهار بار تکرار شد دیگر چه لطف و تأثیری دارد؟ نفرت از سالوس و ریای زاهد او را مکرر از کوره بدر می‌برد و مکرر او را وامی‌دارد که در هر آستین زاهد صد بت پنهان پیدا کند و از هر رقعۀ دلکش هزاران بت برافشانند.^۳ اما این نیز يك كشف تازه نیست و بیش از يك بار شاعر از این کشف شگرف خویش سخن می‌گوید و بیش از يك بار می‌کوشد تا از این راه خواننده را قرین اعجاب و حیرت سازد. بعلاوه این وسوسه نیز گاه به خاطرش می‌آید که زهد این زاهد از کجا که در روز رستخیز از فسق يك شرابخواره مقبولتر باشد^۴، و این وسوسه را نیز تکرار می‌کند و در غزلها چند جا بکار می‌برد. پیام چنگ را که مثل هر پیر منحنی نصیحت گفتن را دوست می‌دارد می‌شنود و دعوت به‌عشرت را در این پیام مرموز منعکس می‌بیند و این نکته‌ای تازه است که در کلام کمال خجندی^۵ هم شاید از حافظ اخذ شده است؛ اما اینکه حافظ بیش از يك بار آن را در غزلهای خویش می‌آورد آن را تا حدی مبتذل می‌کند و دست فرسود. این يك اندیشه خیام مآبانه است که در کلام حافظ بسیار هست. اندیشه‌هایی که بوی فکر خیام می‌دهد مخصوصاً نزد او بسیار تکرار می‌شود و بعضی از آنها رنگ يك فكر ثابت را دارد. رند شیراز هم مثل پیر نشابور می‌اندیشد و مکرر می‌گوید که باید عمر را غنیمت شمرد که دیگر باره ملاقات نه پیدا باشد. مثل خیام می‌گوید و با بیان دیگر حرف او را تکرار می‌کند که اگر «عشرت امروز به فردا، افتد از دیوان قضا خط امانی»، که دارد و مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد^۶؟ باز مثل خیام، با حیرت و شك رندانه می‌گوید که انسان از آنچه در درون پرده هست خبر ندارد و روزی که این پرده برافتد که می‌داند حال چه

خواهد بود؟ این اندیشه‌های خیامی مثل يك فكر ثابت، حافظ را آزار می‌دهد و عبث نیست که مخصوصاً آنها را مکرر بیان می‌کند و با بیانه‌های گوناگون. در این موارد مثل این است که شاعر رسالتی را حس می‌کند، می‌خواهد پرده‌هایی را بدرد و رازهایی را برملا کند. از این رو تکرار مضمون را اینجا عیب نمی‌شمرد و با جرئت و تأکید بر آن حرفهای واعظان انگشت می‌گذارد. این اندیشه‌ها حاصل کشف و تجربه باطنی يك رند است. نه قصه است که تکرارش ملال‌انگیز باشد نه اندرز که بازگو کردنش به سرزنش بماند. با اینهمه این گرایش به تکرار تنها در مضمون و اندیشه نیست. نه فقط در قافیه و ردیف شاعر گاه به تکرار می‌گراید بلکه در بعضی موارد هم مصرعها را بی-هیچ فزود و کاست تکرار می‌کند، هم آنچه را از دیگران به‌تضمین می‌گیرد مکرر می‌آورد. کاروان رفت و تودر خواب و بیابان در پیش. این يك مصرع سعدی است و حافظ دوجا و درطی دو غزل این مصرع را به‌تضمین آورده است.^۷ تو خود چه لعبتی‌ای شهنسوار شیرین‌کار این يك مصرع از خود اوست اما دو جا و در دو غزل آن را آورده است.^۸ در چند مورد نیز يك مصرع با اندك اختلاف در دو یا چند غزل آمده است و این تکرار که به اصالت کلام شاعر لطمه می‌زند سخن او را مناسب کرده است برای فال - که حرفهای مکرر و یکنواخت به آن تنوع می‌بخشد و قبول.

با اینهمه، حرفهای تازه، مضمونهای بیسابقه، و اندیشه‌هایی که رنگ اصالت و ابتکار دارد در کلام او همه‌جا موج می‌زند. حتی عادیترین اندیشه‌ها نیز در بیان او رنگ تازگی دارد. این تازگی بیان، در بعضی موارد نتیجه يك نوع صنعتگری مخفی است. مناسبات لفظی البته شعر وی را رنگ ادیبانه می‌دهد و آشنایی با لغت و علوم بلاغت وی را در این کار قدرت بیشتر می‌بخشد. مراعات نظیر هم لطف و ظرافتی به کلام او می‌افزاید. وقتی بخاطر می‌آورد که زلف معشوق را عبث رها کرده است این را يك دیوانگی می‌بیند و حس می‌کند که با چنین دیوانگی هیچ‌چیز برای او از حلقه زنجیر مناسبتر نیست. باچه قدرت و مهارتی این الفاظ را دريك بیت آورده است! جایی که از دانه اشك خویش سخن می‌گوید به یاد مرغ وصل می‌افتد، و آرزو می‌کند که کاش این

مرغ بهشتی به دام وی افتد. يك جا در خلوت يك وصل بهشتی از معشران می-
خواهد، گره از زلف یار باز کنند و به مناسبت زلف یار که در تیرگی و پریشانی
رازناك خود به يك قصه می ماند- از آنها در می خواهد تا شب را با چنین قصه ای
دراز کنند. آیا همین زلف یار به يك شب نمی ماند - به يك شب خوش؟ درست است
که شب را يك قصه کوتاه می کند اما با يك چنین قصه ای که خود رنگ شب و
آشفته گی شب را دارد می توان يك شب خوش را دراز کرد^۹. مناسبت زلف و قصه
در شعر حافظ مکرر رعایت شده است و ظاهراً آنچه در هر دو هست ابهام و
پریشانی است. حافظه کم نظیری که تداعی معانی را در ذهن او به شکل معجز-
آسایی در می آورد وسیله خوبی است برای صنعت گرایبی او. با اینهمه مواردی
هم هست که این صنعت گرایبی روح شعر را در کلام او خفه می کند. از جمله
وقتی از تاب آتش دوری وجود خود را غرق عرق می بیند به یاد معشوق می-
افتد - اما به یاد عرقچین او! وقتی دیگر که چشم مخمور معشوق را در قصد دل
خویش می بیند در وجود وی يك ترك مست می یابد که گویی میل کباب^{۱۱} دارد -
کباب دل که يك مزه معمول بوده است برای شرابخواران قدیم: کباب جگر!
درست است که این مضمونها در آن ایام به قدر امروز عاری از ذوق و ظرافت
به نظر نمی رسیده است، اما به هر حال افراطی بوده است در رعایت نظیر.
در هر حال این افراط در صنعت جویی که گاه شعر او را از لطف و جلوه می -
اندازد. فی المثل، در يك غزل که «خجند» در قافیه آن جایی می تواند داشت،
نام خجند شاعر را به یاد خوارزم می اندازد، و ترك خجندی که لفظ ترك را
به خاطر وی می آورد، و این همه در دستگاه شعر سنتی این اندیشه را برای
وی در قالب وزن می ریزد که: حافظ چو ترك غمزه ترکان نمی کنی... شنونده
انتظار دارد جزایی بسیار سخت برای این بازیگوشی شاعر مقرر شود، اما
چون حکایت قافیه است و مناسبات لفظی، فقط می شنود: دانی کجاست جای تو
خوارزم یا خجند^{۱۲}. بیشك شاعر نمی خواهد خوارزم یا خجند را واقعاً يك
جای وحشتناك جلوه دهد و چگونه ممکن است سرزمینی که معدن خوبان و کان
حسن محسوب است، جایی چنان وحشت انگیز تصویر شود. اما این نیز يك
ظرافت جویی رندانه است که انسان را درست به چیزی تهدید کنند که نیل بدان

کمال مطلوب اوست. بعلاوه وقتی خوارزم و خجند سرزمین غمزه و جلوه خوبان است رفتن به آنجا دردی را از شاعر فطر باز که نمی تواند غمزه خوبان را ترك نماید دوا نمی کند. اما چه باید کرد؟ صنعت نمایی است و شاعر نمی تواند از آن خودداری کند. مکرر اتفاق افتاده است که رعایت صنعت شعر خوب را از جلوه می اندازد با اینهمه گاه نیز صنعت در نزد او همچون وسیله ای است برای نیل به کمال - کمال فنی.

صنعت عمده او ایهام است - نوعی تردستی زیر کانه که شاعر در آن با يك تیر دو نشان می زند و يك لفظ را چنان بکار می برد که خواننده معنی نزدیک آن را به خاطر می آورد در حالیکه مراد شاعر يك معنی دورتر است یا عکس و یا هردو. از جمله وقتی در بیان اندوه و نامرادی عاشقانه خویش می گوید زگریه مردم چشم نشسته در خون است خواننده خوب درك می کند که از لفظ مردم مراد شاعر مردمك چشم است، مردم چشم اما وقتی در مصرع بعد می - خواند که شاعر با لحنی آکنده از عتاب و شکایت می گوید: ببین که در طلبت حال مردمان چون است يك لحظه در تردید می افتد که مقصود کدام مردمان است. درست است که مصرع اول خیلی زود خاطر خواننده را توجه می دهد که مراد مردمان چشم است - مردمان چشم عاشق که در خون نشسته اند. شاعر البته می خواهد رأفت و رقت معشوق را با نشان دادن چشم خونین گریان خویش جلب کند اما با این صنعت در واقع هم چشم خونبار خود را به رخ معشوق می کشد هم در يك آن با يك چشم بندی تردستانه صورت حالی از همه مردمان عاشقی کشیده و در خون نشسته را به پیش چشم او می آورد و اینجاست که بیان او واقعاً دوپهلوست - هم معنی دور را در نظر دارد هم معنی نزدیک را. در کلام حافظ این ایهام رندانه بسیار است و دیوان او پر است از حرفهای دوپهلو که شوخی و ظرافت کم نظیری آنها را از شیوه ایهام هر شاعر دیگر جدا می کند و ممتاز.

شوخی و ظرافت در بعضی موارد از مختصات بیان اوست. متلکهای زیر کانه که شادی و شیرینی آنها گاه از نیش يك طنز گزنده به زهر تلخی آلوده است رنگ خاصی به لطیفه های او می دهد. هوش قوی که لطافت بی شایبه

شوخی را می کشد در بعضی موارد این متلکهای کوتاه را مثل نیشتری زهر آلود می کند که روح ساده و شادمان از آن لذت نمی برد اما هوش تند که با زهر اینگونه تلخیها معتاد است از آن حداکثر لذت را می برد. بدینگونه است که متلکهای او، مثل نیشخندهای ولتر* و آناتول فرانس** بیشتر با هوش طرف است تا با روح. در واقع همین هوش است که هدف طعنه را درك می کند و از طنز او يك حربه می سازد که مخصوصاً ریا را که حافظ به آن اعلان جنگ داده است، اما خودش لامحاله گاه گاه از آن خالی نیست، بسختی سرکوب و مقهور می کند. این شوخی و ظرافت در ایات او جای جای هست. اما مخصوصاً رنگ خاصی به سؤال و جوابهای او می دهد. سؤال و جوابهای او با معشوق، با مدعی، و با زاهد ملامتگر. در بعضی موارد عذر آوردنهایش - عذرهای بدتر از گناه - که رنگ «حسن تعلیل» دارد، حاکی است از این شوخیهای لطیف و نیشدار. از جمله يك جا می خواهد عذری بیاورد، عذر برای آنکه رشته تسبیح زهدش پاره شده است. اما ذوق لطیفه گوی او عذری که برای این امر پیدا می کند این است که بگوید دستم در دامن معشوق بود آن هم نه معشوق خانگی، معشوق بازاری که شاعر از وی به ساقی سیمین - ساقی تعبیر تواند کرد^{۱۳}. لطف شوخی اینجاست که همه سنتها را درهم می شکنند، همه قیدها را بر هم می زند و از این همه می خواهد عذری بتراشد برای يك ترك اولی که احتیاج به عذرخواهی هم ندارد. در گفت و شنود با معشوق این بذله گویی با نوعی حاضر جوابی توأم است، گاه از جانب معشوق و گاه از جانب شاعر. البته مواردی هست که لحن ایهام آمیز فهم لطف و ظرافتی را که در این حاضر جوابیها هست دشوار می کند از جمله يك جا که می خواهد معشوق کناره جویی را به صحبت و عشرت دعوت کند با ایهام از وی می خواهد که او هم مثل نقطه ای به میان دایره بیاید، و بعد هم از زبان او به خودش جواب می دهد که «ای حافظ این چه پرگاری»^{۱۴} است؛ و لطف ایهام وی در این لفظ «پرگار» که مجازاً در زبان حافظ به معنی حيله و نیرنگ نیز به کار می رود

وقتی درست مفهوم تواند شد که خواننده توجه کند نه فقط می خواهد بگوید
 که آخر این دایره ای که هست با کدام پرگار درست شده است، بلکه نیز
 می خواهد با خنده و با لحن عامیانه ای که حذف «است» در آخر سؤال نیز آن
 را اقتضا دارد، سؤال کند که ای حافظ باز این چه پرگار تازه ای است؟ با
 اینهمه حاضر جوابیهای او غالباً چنان نافذ و قوی است که در بیشتر موارد
 بی پرده و بدون تأمل بسیار لطف و ظرافت آنها معلوم می شود. وقتی معشوق
 بهانه جوی را می خواهد تهدید به فراق کند با بیقیدی رندانه ای به وی
 می گوید که ز دست جور تو آخر ز شهر خواهم رفت. اما معشوق بایی-
 نیازی شانه ها را بالا می اندازد و رندانه جواب می دهد که حافظ برو که پای
 تر بست؟^{۱۵} يك جابازبان يك بازاری از معشوق بوسه ای «حواله» می خواهد
 و معشوق که مثل او با این زبان آکنده از وعده و دروغ آشناست رندانه مثل
 يك سوداگر کهنه کار می پرسد: کیت با من این معامله بود؟^{۱۶} جای دیگر وقتی
 معشوق را می بیند که با يك تملق ریشخند آمیز خنده ای می کند و می گوید: که
 حافظ غلام طبع توأم، شاعر رند با حالتی که دیرباوری و بی اعتقادی در آن
 بهم آمیخته است سری تکان می دهد و می گوید: بین که تا به چه حدم همی-
 کند تحمیق!^{۱۷} حتی وقتی می خواهد از شاه تقاضا کند تقاضایش که گاه رندانه
 است و ظریف. می گوید سالهاست ساغرم از باده تهی است. اما شاهی که بر این
 ادعا می آورد جالب است - محتسب^{۱۸}. چه کسی بهتر از محتسب می تواند این
 دعوی را در محضر سلطان تصدیق کند، و يك رند چه کنایه ای ظریفتر از این
 برای تقاضا می تواند به کاربرد؟ حاضر جوابیهای او که گاه رنگ تغافل دارد
 و آکنده است از ظرافت رندانه. وقتی معشوق قصد جدایی دارد شاعر محجوب
 با بیم و وحشت زیر لب زمزمه می کند که «آه از دل دیوانه حافظ بی تو» اما
 معشوق که خوب می داند این دیوانگی عاشق از کجا ناشی است خود را به -
 نادانی می زند و با خنده ای که راز او را فاش می کند زیر لب می پرسد که
 دیوانه کیست؟^{۱۹} اینجا معشوق با بی اعتنایی و سرگرانی از پهلوی وی می گذرد،
 شاعر آهسته از وی می خواهد که به عهد دوستی وفا کند. معشوق مثل اینکه
 تقاضای او را نفهمیده باشد جواب می دهد که آقا، اشتباه گرفته اید «در این عهد

وفا نیست. ۲۰ ایهامی که در لفظ «عهد» هست شعر را از لطف پیمانندی سرشار می‌کند. این نکته سنجیهاست که به سؤال و جوابهای وی ظرافت خاص می‌بخشد. يك جا از پیر می‌کده می‌پرسد که راه نجات چیست؟ پیر جام می‌را می‌خواهد و سپس مثل اینکه تازه سؤال وی به گوشش خورده باشد بی تأمل می‌گوید: عیب پوشیدن^{۲۱}. سؤال و جواب رندانه‌ای است. آدم به یاد سؤال و جواب ابوسعید مهنه می‌افتد و دلاک حمام که از شیخ معنی جوانمردی را پرسید و او به وی، که شوخ شیخ را پیش روی او آورده بود، جواب داد که جوانمردی شوخ خلق پنهان کردن است و به روی آنها نیاوردن^{۲۲}. پیر می‌کده نیز، درست وقتی راز پوشیدن را برای شاعر راه نجات می‌خواند که يك راز پوشیدنی را پیش او برملا می‌کند.

تشبیهات مخفی که در شعر حافظ هست به صنعتگریهای ظریفانه او رنگ يك تردستی رندانه می‌دهد و انسان را از لطف و ظرافت آن به حیرت می‌اندازد. درست است که بسیاری تشبیهات او عادی و ساده است اما در پاره‌ای از آنها شیوه بیانی هست و رای شیوه‌های عادی. فی‌المثل وقتی می‌خواهد زیباییهای سراپای معشوق را بر شمرد، چون از هر چه مبتذل و عادی است نفرت دارد مثل آدمهای معمولی به وی نمی‌گوید که چشم تو مثل فرگس است و حتی نمی‌گوید چشم تو در زیبایی فرگس را از میدان بدر می‌کند، می‌گوید به يك کرشمه که فرگس به خود فروشی کرد فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت نمی‌گوید رفتار تو از سرو خرامان زیباتر است و چالاکتر، می‌گوید سرو سرکش که به قد و قامت خود می‌نازید وقتی قامت و اطوار ترا دید، پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت^{۲۳}. این طرز تشبیه غیر مستقیم ساده‌ترین افکار او را هم حالتی اسرار آمیز و آمیخته با لطف و عظمت می‌بخشد که در کلام دیگران تا این اندازه نیست. از اینجا است که جامی - يك شاعر سخن‌شناس قدیم که يك نسل بعد از مرگ وی دنیا آمد - می‌گوید «اکثر اشعار وی لطیف و مطبوع است و بعضی قریب به سرحد اعجاز». همین لطف اعجاز آمیز است که سبب می‌شود، جریان ژرف و آرام شعر وی خواننده را مثل يك پر کاه همراه می‌برد - به دنیای رندان، به دنیای عشق و شراب که در آن همه چیز انسان

را مست و بیخود می‌کند و همه چیز به دور سرانسان می‌چرخد.

در دیوان حافظ شعر از هردستی هست: قصیده، غزل، قطعه، مثنوی، و رباعی. اما به قصیده چندان علاقه‌ای نشان نداده است و چند قصیده هم که دارد تمرینی است در سبك و شیوه ظهور و کمال اسمعیل. با اینهمه شاعر ظاهراً خیلی زود کار قصیده‌سرایی را ترك کرد و جز يك دوبار در عهد شاه شجاع و شاه منصور به آن شیوه بازنگشت^{۲۴}. چرا که خیلی زود دریافت که غزل نیز برای بیان همان مقاصد که در قصیده بکار است آمادگی کافی دارد. درست است که ممدوح را به لفظ معشوق یاد کردن، نزد شاعران دیگر بیسابقه نبود اما آنگونه که حافظ آن را بکار می‌برد تجدید محسوب می‌شد. در هر حال حافظ که با وجود ارتباط با شاه و وزیر تقریباً قصیده را کنار گذاشت، توانست در غزل مطالب قصیده را بگنجانند و در عین حال از طول و تفصیل ملال‌انگیز آن هم بکاهد تا بتواند برای آن بازار مناسب بدست آورد. البته مضامین و افکار غزلی هم ممدوح را بیشتر جلب می‌کرد تا مبالغات بیحاصل قصاید. از این رو قسمتی از غزل‌های شاعر به مدح، مرثیه، تقاضا، یا حسب حال مقصور شد و در بعضی موارد همان لحن پرطنطنه و پوچ قصاید، غزل وی را رنگ فریبنده داد. مثلاً در پایان يك غزل به معشوق - که در واقع ممدوح است - پیام می‌دهد که حاجب در خلوت‌سرای خاص را بگو که فلان ز گوشه‌نشینان خاک در که ماست و اگر چه بصورت از نظر ما محجوب است همیشه در خاطر مرفه ما جای دارد، از این رو اگر بسالی وقتی دری زند بکشای که عمری است تا او مشتاق دیدار ماست^{۲۵}. کدام فکر شاعرانه در این عبارتها هست؟ تمام مطلب که شایسته يك قصیده مدحیه است، چیزی نیست جز يك خواهش نیازمندانه - خواهش يك ستایشگر محتاج از يك ممدوح بلند پایه، که با تضرع و نیاز از وی اجازه زیارت می‌خواهد. با اینهمه طنطنه بیان و موسیقی لفظ بقدری است که انسان خیلی دیر توجه می‌کند که با يك مضمون عادی، پیش پا افتاده و حتی غیر شاعرانه سروکار دارد. آیا بعضی مسامحات لفظی و معنوی در این اشعار نیست؟ البته هست. نه فقط آن عیب که قافیه سنجان «ایطاء» می‌گفته‌اند در آن دیده می‌شود^{۲۶} بلکه تکرار بعضی معانی هم در آن فراوان است، بعلاوه از مسامحات لغوی و

دستوری نیز که گاه خالی نیست. چنانکه يك جا می گوید: ما را ز منع عقل
 مترسان و می بیار و بلافاصله در دنبالش می افزاید: کان شحنة در ولایت ما
 هیچ کاره نیست - یعنی در واقع معزول است و هیچ کاره. جای دیگر رفیق
 پارساخویی را يك نصیحت رندانه می کند و می گوید: گر از آن آدمیانی که
 بهشت هوس است عیش با آدمی چند پرزاده کنی بدینگونه آدمیان پرزاده
 این جهان را از آنچه در بهشت برای عیش آدمیزاده ها وعده داده اند برتر
 می شمارد اما فراموش می کند که می بایست گفته باشد گراز آن آدمیانی که
 بهشتان هوس است. تنگی مجال وزن اینجا شاید عذر خواهش باشد و در
 مورد هیچ کاره هم وجهی می توان یافت^{۲۷}. يك جا هم وقتی انسان در يك
 غزلش می خواند: یارب این بچه ترکان چه دلیرند به خون^{۲۸} شك نمی کند
 که مراد بچه های ترکان است اما این اندازه مسامحه، کلام کسی مثل حافظ را
 درخور ایراد نمی کند. بهر حال کلام او غالباً چنان به اوج سبك والا - نمط
 عالی^{۲۹} - می گراید که این گونه مسامحات لفظی به عظمت آن لطمه ای نمی زند.
 جاهایی هم هست که حتی همان مبالغه های عجیب و اغراقهای ناپسند که شعر
 امثال انوری و ظهیر را در نظر دوستداران اخلاق و انسانیت نامقبول می کند،
 در غزلهای وی نیز هست چنانکه در يك غزل که راجع به شاه یحیی می گوید^{۳۰}
 بقدری حرفهای گزاف در بیان می آورد که خواننده از مبالغات وی بی اختیار
 ناراحت می شود و حتی شاید از شعر و شاعری متنفر. اما لااقل این خوشحالی
 را دارد که کلام شاعر يك قصیده طولانی نیست غزل است و خوشبختانه کوتاه.
 بعضی غزلها نیز هست که با خطاب شروع می شود - خطاب به ممدوح، و انسان
 تعجب می کند وقتی این رند جهانسوز را نیز می بیند که مثل انوری و ظهیر حرفهای
 اغراق آمیز برای ممدوح می گوید و یا مثل عبید زاکانی به يك امیر محلی
 با کرنش و تعظیم می گوید: خسروا گوی فلك در خم چوگان تو باد! مع هذا
 غزل او همه از این گونه نیست و آنچه نیز مایه شهرت و قبول اوست نه این
 غزلهاست، غزلهای عاشقانه است خاصه وقتی که سرشار باشد از عرفان و انسانیت
 واقعی. این غزلها البته کوتاه است اما آکنده از شور و حیات. در غالب این
 غزلها این نیز هست که به يك موضوع اختصاص ندارند هر بیتی از آنها برای

خود شعری است مستقل. این معنی هرچند مخصوص حافظ نیست اما برای او گویی نوعی التزام است و قاعده. در واقع اقتضای مقام هم در غزل تاحدی همین است. چون برخلاف قصیده، در غزل شاعر گویی قصد معین ندارد. هدف او نه مدح است نه هجا نه فخر است نه رثا. می خواهد با معشوق راز و نیاز کند، با خیال او که دایم پیش چشمش هست گفت و شنود کند و جایی که مقام راز و نیاز عاشقانه است مقتضی جربحث نیست و نمی شود که گوینده يك مطلب را بگیرد و دنبال کند، از آنکه این شیوه هم موجب ملال است و هم بسا که منجر شود به دلخوریها و ناخرسندیها. از این رو شاعر که از رموز عاشقی آگاه است در چنین مقام از هر در سخنی می گوید اما توقف نمی کند، عتاب می کند اما زود می گذرد، تملق می گوید اما در آن ابرام نمی کند، شکایت می راند اما دنبالش را نمی گیرد و سعی می کند در فرصت گرانبهایی که با معشوق یا با خیال او گفت و شنود دارد دایم يك موضوع معین را دنبال نکند و در تغییر موضوع همیشه موضوع تازه ای برای گفت و شنود خویش با او پیدا کند. از این روست که غزل وی مثل يك گفت و شنود عاشقانه آگنده است از اندیشه ها و احساسات گوناگون، مثل قصیده نیست که تمام یا قسمت عمده آن وقف باشد بر مطلب معین و مقصد معلوم، و همین نکته است که غزل حافظ را - به مثابه غزل خالص - نزد عام و خاص چنان مقبول کرده است که حتی تنگ حوصله ترین مردم هم به آن علاقه می ورزند و در دوره ای که قصیده حتی برای ساده لوح ترین دوستداران تملق هم دیگر چنگی به دل نمی زده است، غزل حافظ می توانسته - است کار آن را نیز انجام دهد.

در غزل او البته پست و بلند هست و کدام شاعر هست که در سخنش پست و بلند نباشد؟ وی، آنگونه که از مقدمه جامع قدیم دیوانش بر می آید، در زندگی خویش دیوانش را جمع نکرد تا به ذوق و سلیقه خود هرچه را نمی پسندید از آن شمار خارج کند. این دیوان را بعد از او جمع کرده اند و البته آنچه را یافته اند یا آنچه را خواسته اند و پسندیده اند در آن میان وارد کرده اند. با اینهمه در همین مجموعه پست و بلند هست و خوب و بد. از آنکه شاعر است و حالی که دایم در تبدیل و تغیر است - می پیداد دیگر دم نهان است

پیدایش آراستگی و زیبایی ادیبانه را سبب می‌شود و نهان بودنش حالی دیگر دارد و ذوقی وصف نکردنی. از آن گذشته هر شعر و هر فکر مناسب بوده است با مجلسی خاص، مجلسی دیگر: مجلس عارفان، مجلس زاهدان، مجلس رندان، مجلس امیران، مجلس اهل مدرسه، مجلس اهل خرابات، مجلس اهل دیوان و مجلس اهل بازار که شاعر بیش و کم با همه آنها رفت و آمد و گفت و شنود داشته است. حافظ اندر مجلسی بوده است و دردی کش در محفلی و همه جا با خلق صحبت داشته است یا صنعت^{۳۱}. شك نیست که در هر مجلس جای سخنی هست و هر سخنی جایش مجلسی و از این روست که در بین غزلها و حتی ابیات غزلهای شاعر مراتب هست و تفاوتها. غزلها هست که ابیاتشان نمونه واقعی کلام والاست، از حیث لفظ و معنی. غزلها و ابیاتی هم هست، نه بسیار، که ورای آهنگ و موسیقی لفظ هیچ عمق و قوتی ندارد. تمام آنها مضمونهای پیش پا افتاده است با سؤال و جوابی خالی از هر نوع لطف و مزه^{۳۲}. آیا اینگونه غزلها آثار دوره جوانی و تازه کاری اوست؟ خوش آهنگی الفاظ و انسجام عبارات که غالباً حتی در این گونه غزلهای نادر نیز هست این احتمال را رد می‌کند. در این صورت شاید بتوان گفت در این گونه غزلها شاعر موافق ذوق و فهم یاران ساده-رندان و بازاریان - سخن گفته است. نه مکر باز که گاه از همین رندان و بازاریان و از هشیاری و زیرکی و بیباکی آنها در غزلهای خویش سخن گفته است و گستاخی و رندی آنها را به سر شیخان و زاهدان گزاف. گوی ریاکار مدرسه و خانقاه کوبیده است؟ سر آنکه دیوان او، بعدها حتی در بین همین طبقات هم نفوذ کرده است و به کتبخانه اهل مدرسه منحصر نشده است وجود همین اشعار است که در عین حال وجودشان مدخلی است برای طبقات عامه که از آن وارد به دنیای نامحدود حافظ شوند و دنیای معانی بلند او.

شعر خوب که «قبول خاطر و لطف سخن» نشان آن است در نظر حافظ ورای صنعتگری است. بیش از هر چیز طبع روان لازم دارد و حال مناسب. آنکه بیهوده دم از استادی می‌زند صنعتگر است اما طبع روان ندارد. قوه شاعره لازم است که منشأ الهام شاعر همان است^{۳۳} و خاطری هم که حال مناسب ندارد نمی‌تواند شعر خوب بسراید - کی شعر ترانگیزد خاطر که حزین

باشد. باری يك خاصیت که شعر او را لطف و طراوت خاص می بخشد علاقه‌ای است که شاعر به الفاظ محاوره، و تعبیرات و کنایات عوام دارد. يك جانیز وقتی در صدد است مدعی را که نمی تواند بفهمد برای چه شاعر می خواهد سرش را به خاك در می‌کده‌ها تسلیم نماید نفی و تحقیر نماید می گوید برود سرش را به خشت بزند و این تعبیر با آنکه در زبان ادب هم بی سابقه نیست^{۳۴} در کلام او چون با لحن بی‌قیدانه «سرتسلیم من و خاك در می‌کده‌ها» همراه می‌شود رنگ محاوره عامیانه را منعکس می‌کند چنانکه وقتی نیز از اینکه «فرشته عشق نداند که چیست» به یاد آدم و عشق‌آشنایی او می‌افتد می‌خواهد به رسم «مردان ادیب»^{۳۵} برخاك آدم جرعه ریزی کند: جرعه شراب. اما يك احتیاط یا يك ادب که شاید به پاس «صفی» بودن آدم به ذهنش می‌گذرد وی را وامی‌دارد تا به همان شیوه که در زبان عوام گاه می‌گویند فلانی شکر خورد و مراد چیز دیگر است وی نیز در حالی که جز به جرعه شراب نمی‌اندیشد از روی شوخ طبعی و بالحن يك محاوره عامیانه اندیشه خود را بدین گونه به بیان در آورد: بیار جام و گلایی به خاك آدم^{۳۶} ریز این تعبیرات مربوط به محاوره عوام گاه کلام او را مثل آنچه در سبك هندی رایج است، جلوه‌ای از لحن اهل بازار می‌دهد. از جمله وقتی از شراب خانگی صوفی که محتسب از وجود آن چیزی نمی‌داند تعبیر به «جنس خانگی»^{۳۷} می‌کند، یا آنجا که به وسیله صبا به جوانان چمن، آن گونه که در محاوره عصر وی معمول بود به جای عرض ارادت، «خدمت» می‌رساند^{۳۸} لحن سخن وی طراوت کلام عامیانه دارد چنانکه وقتی نیز با تردید می‌گوید که می‌ترسم در روز بازخواست نان حلال شیخ از آب حرام ما «صرفه» ای نبرد با این «صرفه» ی بازاری در واقع به شیخ طعنه می‌زند که اهل معامله است، اهل حقیقت نیست^{۳۹}، و این گرایش به زبان عوام همیشه طراوت يك زبان زنده و بالان را به بیان او می‌دهد. وی این گونه الفاظ و تعبیرات را با چنان لطف و زیبایی در شعر خویش می‌آورد که خواننده سادگی و ابتذال الفاظ را فراموش می‌کند. يك جا مثلاً می‌گوید: شراب وعیش نهان چیست کار بی‌بنیاد. بعد با تهور رندانه‌ای که از بیان جاندار و پر قوت عوام نیرو می‌گیرد اضافه می‌کند: زدیم بر صف رندان هر چه بادا باد. در این «زدیم» و

«هرچه بادا باد» لطفی که هست ناشی است از همین عامیانه بودنشان. جای دیگر می‌خواهد نشان دهد که عارف تا چه حد از صوفی و زاهد زرنگتر است می‌گوید، فرصت جویی را ببین که تا فتنه در عالم افتاد، عارف به جام می‌زد و از غم کران گرفت. تمام فرصت طلبی و چالاکی رندانه عارف را در همین لفظ «زد» مجسم کرده است که از محاورات عامیانه گرفته است. این نیز که از زندگی عامه که گاه «مایه الهام می‌گیرد، از کبوتر و مضراب حرف می‌زند، به فال و قرعه اشاره می‌کند، یا از شیشه بازی سرشک سخن می‌گوید»^{۴۰} خود جلوه‌ای از همین علاقه به زندگی عوام است اما ذوق خاصی که وی در طرز استعمال الفاظ محاوره نشان می‌دهد مزیت خاصی به کلام او می‌بخشد. این کاری است که در آن روزگاران کمتر مورد توجه شاعران می‌شده است و نکته اینجاست که سخن حافظ را، با آنکه ادیبانه و تهذیب یافته است، این گونه الفاظ بی‌اندام نکرده سهل است جلوه و رونقی تازه داده است. بعلاوه، حافظ با سادگی و بی‌قیدی یک رند که گاه از عقاید و رسوم عامیانه هم برای بیان افکار خویش کمک می‌گیرد. چنانکه گاه از مضراب و کبوتر یاد می‌کند^{۴۱}، گاه از خوان یغما که چرا گاه حرص ترکان بوده است^{۴۲} سخن می‌گوید، وقتی از کاغذین جامه مظلومان حرف می‌زند^{۴۳}، گاه از دوختن چشم باز شکاری الهام می‌گیرد^{۴۴} و گاه با فال و اختر طالع خود را سرگرم می‌کند^{۴۵}. گمان دارم او اولین شاعر نام‌آوری است که در ایران پایه آن چیزی را نهاد که بعدها سبک هندی خوانده‌اند و بعد از قرن‌ها شعر را از حلقه ادبا و مجمع علما به مجلس بازاریان و محفل رندان کشانید و همه را از آن ذوق و لذت بخشید. شاید همین نکته بود که شعر وی را، خاصه آنچه مربوط به شراب و مستی بود، در ذایقه طبع بعضی از قدما ذوق شعر نزاری قهستانی می‌داد اما جامی که این حرف را می‌زدنمی‌دانم لطف بیان و عمق فکر حافظ را در کدام شعر نزاری یافته است؟

شهرت و قبولی که غزل‌های حافظ یافته است البته همه مدیون فکر بلند و اندیشه انسانی او نیست، شیوه مطبوع زبانش نیز در این نام و آوازه او سهم و تأثیر بسیار دارد. عبث نیست که بعد از قرن‌ها، زبان شعر حافظ هنوز همان زبان شعر ماست. سنت‌های غزل که هنوز در شعر امروز ما هست - قسمت عمده‌اش

به حافظ مدیون است. حتی قسمتی از شعر نو امروز ما نیز آنچه در ترکیبات و استعارات خویش به شعر و زبان حافظ مدیون است از آنچه به احساس و اندیشه اروپایی، به بودلر* و رلن**، مالارمه*** و امثال آنها مدیون شده است کمتر نیست. در واقع بعد از قرنهای در زبان حافظالفاظ و تعبیراتی که امروز منسوخ یا کهنه به نظر آید اگر هست انگشت شمار است، تعبیرهایی چون «گفته سخن»^{۴۶} یا «باده مست»^{۴۷} البته غریب هست اما عنوان مهجور و منسوخ بر آنها صادق نیست چرا که این ترکیبات هر چند چندان مأنوس به نظر نمی آیند اما نشانی دارند از نوعی ظرافت شاعرانه که می تواند بین سخنی که «گفته» هست با آنچه «نگفته» می ماند تفاوت بگذارد و وقتی هم از باده مست سخن می گوید نه فقط نظر به باده مستان که آن را در مرد افکنی آزموده است دارد بلکه در عین حال خود باده را هم که معطی مستی است، مثل مولوی^{۴۸} از آنچه عطای اوست بی بهره نمی داند. اما وقتی می گوید: «دل خرابی می کند دلدار را آگه کنید»^{۴۹}، با آنکه این تعبیر شاید امروز نیشخندی بر بعضی لبها براند خرابی دل شاعر را همه دانند چیست و از کجاست و حافظ تعبیر دل ویران هم دارد که در این مورد رفع شبهه کند. دعای «جان درازی» هم که برای طول عمر به کار می برد هر چند امروز غریب به نظر می رسد اما باز مفهوم است و در کلام قدما نیز سابقه دارد چنانکه نظامی نیز يك جا همان تعبیر را به کار برده است.^{۵۰} تعبیر فروکش کردن هم، در آنجا که می گوید: دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش، هر چند امروز تا حدی غریب به نظر می آید بی سابقه نیست و از جمله در کلام عبیدزاکانی هم نظیرش هست^{۵۱}. پاره ای از این گونه تعبیرها هم مهجور بودنشان شاید ناشی باشد از اینکه شاعر در استعمال آنها نظر به - مناسبتهای لفظی داشته است. از آن جمله است تعبیر «تازیان» که يك جا آنرا در مقابل «گرانباران» به کار می برد و به معنی کسانی که برخلاف این گرانباران می توانند تازان و شتابان پیش بروند. این معنی در ادب هم سابقه دارد اما اکنون مهجور است و حافظ نیز گویا بیشتر آن را به خاطر مناسبتهای لفظی

به کار برده باشد، با تعبیر «پارسایان» که یادآور پارسیان هم هست و شاعر از آنها مدد می‌خواهد تا «خوش و آسان»^{۵۲} برود. عبارتهایی مانند «کار از تو می‌رود مددی ای دلیل راه» یا «غافل مشو که کار تو از ناله می‌رود»^{۵۳} - یعنی کار از دست تو یا از ناله تو ساخته است، امروز در زبان عامه نیست اما این گونه تعبیرات، که متروک شده باشد، در کلام او اندک است. و این همه نشان می‌دهد که زبان او هنوز زنده است، نه کهنه و فرسوده. آیا عجب خواهد بود که قبول و شهرت حافظ از زبان او هنوز هم معیاری ساخته است برای فصاحت؟ با اینهمه در این زبان ساده و باشکوه، که هنوز حد جلال و قدرت زبان شعرماست، قاعده‌های کهن هست و مهجور. از جمله اگر گاه آنچه را بی‌شک رویدادنی است به صیغه ماضی بیان می‌کند در این کار نه فقط از سنت قدما پیروی دارد^{۵۴} بلکه نازک کاریهای رندانه‌ای نیز که در این شیوه به کار می‌دارد چنان است که گاه خواننده را تا سرحد ابهام و ابهام می‌کشاند. يك جا به یاری که به خشم و قهر رفته است می‌گوید: ماجرا کم کن و باز آ، که مردمك چشم من چنان به باز آمدنت امید بست و آن را قطعی و رویدادنی شمرد که به شکرانه این باز آمدن، مثل يك صوفی که به حق پیوسته است و در غلبات آن حال به خرقه و رسم و راه نیازی ندارد، وی نیز خرقه‌اش را از سر بیرون آورد و سوخت^{۵۵}. ظرافت رندانه‌ای که در این طرز بیان هست فهم کلام را برای بعضی از شارحان مشکل ساخته است. و بعضی با تکلف و زحمت توانسته‌اند نشان دهند که شعر بکلی بی‌معنی یا از مقوله لغزومعما نیست^{۵۶}. اما این طرز بیان خود يك سنت است که در کلام حافظ باز هم هست و مولوی و دیگران نیز آن را به کار برده‌اند. رعایت این سنتها لحن ادیبانه‌ای به سخن وی می‌دهد که مایه امتیاز اوست. این لحن ادیبانه، حتی در اشعار محلی او هم هست. لهجه محلی در شعر بعضی شاعران دیگر آن روزگاران نیز جلوه دارد و آن «گلبانگ پهلوی» که آوای لطیف بلبل آن را برای شاعر بخاطر می‌آورد همین لهجه‌هاست. درست است که از حافظ بقدر سعدی و شاه داعی - يك شاعر جوانتر این دوره - به این لهجه‌ها شعر باقی نمانده است. لیکن نکته جالب در این اشعار آن است که آنچه در آنها بیان می‌شود، برخلاف انتظار، احساسات محلی و عامیانه نیست احساسات شاعرانه

است و شاعر در آنها همه جا حافظ است - يك اديب و يك شاعر تربیت یافته.
بعلاوه تعدادی از غزلهای او با زبان رمز و اشاره، دریافتها و تجربه های عرفانی
را بیان می کند و این نیز نکته ای است که بدون توجه به آن ارزیابی درست
کلام حافظ ناممکن خواهد بود.

رؤیا و جام جم

در طی این زندگی آکنده از جنب و جوش که عمده آن نیز در اندیشه و مطالعه گذشت حافظ وارث فرهنگ گسترده‌ای شد که از قرن‌ها پیش از او در دنیای اسلام توسعه و تکامل یافته بود و در خود علاوه بر جهان بینی ویژه اسلامی بناچار عناصری از میراث فلسفه‌های هندی و ایرانی و از تفکر یونانی و مسیحی را نیز حل و جذب کرده بود. با آنکه از مجموع اشعار او انعکاس این فرهنگ پردامنه بخوبی پیداست توقع آنکه این عناصر گونه‌گون در کلام او در شکل نظام فلسفی یا عرفانی منظمی تبلور یافته باشد البته انتظار بیهوده‌ای است خاصه که اندیشه او تنها در قالب شعر مجال بیان یافته است و اقتضای این قالب نیز آن بوده است که فکر، ابهام خیال‌انگیزی را که در رمز و استعاره هست بر روشنی و وضوحی که در بیان عادی معمول است ترجیح دهد و ازینجاست که نفوذ در جهان حافظ و فهم جهان بینی او فقط در صورتی بدرستی ممکن خواهد شد که مفهوم رمزها و استعاره‌هایی که در این بیان آکنده از ابهام و مجاز او هست چنانکه باید دریافت شود. يك ويژگی این گونه رمزها و استعارات هم ظاهراً این است که با هر کسی به زبان او حرف می‌زنند و از همین روی هر کسی خود را مجاز می‌یابد که دریافت خود را بعنوان مفهوم واقعی آنها قلمداد کند. هر کسی از ظن خود شد یارمن، و بدون شك اگر رمزها و مجازهایی هم که در کلام حافظ هست مثل این نی مولوی بزبان درمی‌آمد مثل او همین حرف را می‌زد. شاید برای همین است که بقول يك تذکره‌نویس معروف، اهل هر فرقه‌ای حافظ را به خود منسوب می‌دارند و اگر صوفیه و عرفا تمام

سخنان او را به تجربه‌های عرفانی و مکاشفات روحانی منسوب می‌سازند کسانی هم هستند که در وجود او فقط يك شكاك يا يك ايقوری مثل خيام و ابوالعلاء- معری سراغ می‌دهند. اگر در کلام او نیز مثل ابن‌فارض، شاعر و عارف مصری، عشق و شراب در مفهوم عرفانی بکار می‌رود، بدون شك درباره او نیز مثل ابن-فارض نمی‌توان پاره‌ای دریافته‌های شاعرانه را که راجع به انسان و جهان و خدا دارد مبنایی گرفت برای بازسازی يك دستگاه فلسفی. در بعضی موارد ذکر شراب و مستی، ذکر عشق و شاهد، و ذکر قول به وحدت ادیان که در سخن وی هست اگر هم در مفهوم عرفانی خویش با اقوال صوفیان اهل سکر شباهت دارد ممکن است از نوع آن چیزی باشد که صوفیه شطحیات می‌خوانند و در مورد وی نیز مثل ابن‌فارض سوء تفاهم شکفت‌انگیزی خواهد بود اگر برخلاف آنچه از قدیم در نزد اکثریت مشایخ پذیرفته شده است به استناد نظیر این دعاوی حکم بر گرایش‌هایی شود که منجر به تصور همه خدایی تواند شد.^۲

معهدا از آنچه حافظ به زبان رمزی گوید و آنچه بی‌پرده بیان می‌کند جهان‌بینی او را که از چهارچوبه عرفان دنیای اسلام نیز بیرون نیست تا حدی می‌توان ارزیابی کرد. در ترکیب این جهان‌بینی وی عشق را همچون حلقه پیوندی که انسان را از یکسو با جهان و از سوی دیگر با خدا اتصال می‌تواند داد تلقی می‌کند و شك نیست که فهم درست این جهان‌بینی بدون آشنایی با آنچه زمینه فرهنگ عصر حافظ محسوب است و مخصوصاً بدون تأمل در زبان آگنده از رمز و ایهام او غیرممکن است. درین زبان رمزی دل را به جام و آینه، معرفت را که مایه از خود رهایی است به شراب، جهان را که خودی انسان مربوط به نحوه اتصال وی به آن است به خرابات و خدا را که از خود-رهایی سالک برای نیل به معرفت و وصال اوست به محبوب و معشوق تعبیر می-کند و خود سیر و سلوک هم عشق است. بدین گونه ابعاد چندگانه که جهان‌بینی عرفانی او را تعیین می‌بخشد در دنیای عشق و غزل امتداد دارد و اینکه بخش عمده‌ای از رمزها و استعارات وی را الفاظ و تعبیرهایی چون جام جم و آینه جام و عکس می و نقش رخ و روی ساقی و جلوه شاهد و پیرمغان و کوی میکده و راه خرابات در بر می‌گیرد بیشك از آن روست که قالب غزل در شکل عادی و سنتی خویش

با اینگونه الفاظ سروکار دارد. اما اشارات رمزی که در کلام حافظ رنگ تازه‌ای به این الفاظ می‌بخشد در ادب عرفانی قبل از وی نیز سابقه دارد، چنانکه نه فقط شاعران صوفی از سنائی تا مولوی تجربه‌های عرفانی خود و حتی جهان بینی عرفانی خود را، که وابسته به تصور آنها از پیوند سه جانبه بین انسان و جهان خداست، با این گونه الفاظ تعبیر کرده‌اند بلکه امثال حلاج و ابن فارض و ابن عربی نیز در توصیف تجربه‌های خویش با این گونه رمزها سروکار داشته‌اند. از گفته شبستری (۷۲۵۴) و مغربی (۸۵۹۴) که اولی تعلق به یک نسل پیش از حافظ و دومی تعلق به یک نسل بعد از وی داشته است نیز برمی‌آید که در کلام عرفا از چشم و لب و رخ و زلف و خط و خال و شراب و شاهد و شمع و جام و خرابات باید به رمزهایی که ورای مفهوم ظاهریشان هست توجه داشت.^۳ و چون وقتی حافظ به بیان تجربه‌های عرفانی خویش دست زده است این طرز تلقی از رمزها همچون یک زبان قراردادی در دنیای عرفان ایرانی شناخته بوده است و حتی کمال خجندی یک شاعر معاصر او بعضی سخنان خویش را بروفق این گونه رمزها تأویل می‌کرده است، برای او که دوست می‌داشته است تمام تجارب خود را در قالب غزل بریزد استفاده از این زبان قراردادی هم که منشأ آن غزل عاشقانه است نباید غریب یا خلاف انتظار تلقی شود. این رمز و استعاره در واقع تصویرهایی را ارائه می‌کند که خود رنگ حسی و مادی دارند اما در عین حال تصور آن را که کلام فقط به همان مفهوم حسی و مادی محدودست از خاطر ما دفع می‌کنند و ما را به یک نیمه غیر حسی و غیر مادی خویش نیز که به آسانی قابل ادراک و تصور نیست رهنمون می‌شوند. البته کلام حافظ که غالباً با ایهام سروکار دارد برای این گونه رمزها قلمرو مناسبی عرضه می‌کند. در واقع بسیاری مضمونها و اندیشه‌ها که اگر به زبانی غیر از زبان رمز و اشاره گفته آید غالباً دشوار، خشن و ملال‌انگیز به نظر می‌آید وقتی به کمک این رموز و اشارات گفته می‌آید رنگ و جلوه تازه‌ای می‌گیرد، قدرت و تأثیر فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند و این رمزها برای آنها همچون پروبالی می‌شود که خواننده را از آفاق دنیای حسی به جو دنیای ماوراء حسی پرواز می‌دهد. شك نیست که وقتی در کلام گوینده تصور آنکه تنها مفهوم حسی و عادی آن مراد باشد دشوار یا

محال بنظر آید وجود رمز و اشاره را لامحاله همچون نوعی «ایهام» باید پذیرفت خاصه که لفظ یا تعبیر در طی زمان چنان معانی گونه گون پذیرفته باشد که ناچار، گوینده ناخودآگاه تحت تأثیر آن گونه معانی واقع شود. در مورد الفاظی چون جام و می و معشوق و خرابات که در سخنان عرفانی حافظ هست بدون شك توجه به این نکته نیز که پیش از وی در کلام ابن فارض و شبستری هم اینگونه لفظها از تنگنای قلمرو جهان حسی به آن سوی دنیای غیرحسی راه یافته اند دیگر در این باب جای شك باقی نمی گذارد که این گونه الفاظ را آنجا که معنی حسی در آنها انسان را خرسند نمی کند باید به معانی ماوراء حسی حمل کرد. این امر که کلام گوینده را فقط وقتی می توان بر معنی رمزی تأویل کرد که مفهوم ظاهری و حسی آن کافی بنظر نیاید در ادراك مفهوم این رمزها البته شرط مهم است و در مورد کلام حافظ نیز بدون تردید تصور وجود رمز و استعاره فقط وقتی جایز هست که سخن وی را با آنچه مفهوم حسی و مادی آن اقتضا دارد نتوان تفسیر کرد. درست است که ضرورت عبور از قلمرو حسی را همه کس به يك گونه در نمی یابد و در این باره بین انسانها اختلاف هست اما احساس این ضرورت وقتی می تواند ملاك محسوب شود که انسان با فرهنگ عصر حافظ و با قلمرو فکری او و همعصرانش آشنایی درست یافته باشد. البته حافظ که جادوی «ایهام» کلام او را غالباً در فضای اثیری رمز و ابهام وارد می کند طبیعی است که رمز و اشارت را بکار گرفته باشد. مع هذا گمان آنکه این رمزها در تمام تجربه های شاعر و در همه دورانهای زندگی وی ثابت مانده باشد و جام و آینه و شراب و معشوق در سراسر دیوانش همواره به يك معنی باشد درست نیست و کسی که می خواهد رموز تمام دیوان را با کلید واحدی بگشاید تمام دیوان را بر روی خویش بسته خواهد یافت. بدون شك، شاعر که تقریباً هر لحظه عمرش يك تجربه سرشار و درخشان شاعرانه است نمی تواند در تمام عمر به يك تصور، به يك نگرش، و به يك جهان بینی محدود مانده باشد. آنکه گمان می کند در زبان حافظ همواره جام رمز فلان مفهوم و محتسب اشاره به فلان مقصود است، دگرگونی بی آرام وجدان شاعرانه او را نادیده گرفته است. بحقیقت اگر در يك دوره از زندگی او محتسب در کلام او

فرمانروایی ریاکار را نشان می‌دهد در دوره دیگر ممکن است فقط کنایه‌ای از زاهد ظاهرپرست باشد. چنانکه معشوق و محبوب هم اگر در شعر عرفانی او کنایه از حق است این امر مانع از آن نیست که شاعر آن را درغزلهای سیاسی خویش نیز غالباً در معنی ممدوح بکار برده باشد. معهذا با این رمزها و استعارات وی نه فقط تجربه‌های عرفانی خویش را، که صوفیه حال و مقام و کشف و شهود می‌خوانند، رنگ غنائی می‌دهد بلکه حتی جهان بینی عرفانی خود را هم که حاصل تأمل در قرآن و تفکر در مسایل مربوط به دنیای غیب است در کسوت اشعاری که با غزلهای عاشقانه در آثار خود او و شاء-ران دیگر تفاوتی ندارد به بیان درمی‌آورد. اگر در این زبان رمزی، وی از معرفت تعبیر به جام جم می‌کند از آن روست که جام جم رمز مستی اوست و آن معرفت هم که عارف جویای آن است امری است که اگر حصولش ممکن باشد طریقی که دارد چیزی است که جز به مستی از آن تعبیر نمی‌توان کرد. چون، لازمه آن گونه معرفت آن است که انسان خودی خود را که بین او و حقیقت حجابست کنارنهد و معرفت خالص را بیرون از سودگراییهای خود پرستانه‌ای که اهل-نظر و اهل عمل دارند، فقط در نفی خود جستجو کند و چنین معرفت را جز جام جم که رمز بیخودی و از خود رهایی است کدام امر دیگری می‌تواند به انسان عرضه کند؟ بعلاوه، جز با جام جم - که حس و عقل را در حجاب فراموشی و بیخودی می‌اندازد و آن اتکاء را، که اهل استدلال بر داده‌های حس دارند و بهمین سبب غالباً جز در آنچه بر حس مبتنی است در همه چیز دیگر شك می - کنند، از بین می‌برد - نمی‌توان از محدودیت يك ذهن خویشتن گرای رهایی یافت و البته چون این از خودرهایی آنچه را مانع از ادراك دنیای ماورای حس است از پیش برمی‌دارد انسان را با معرفت مخصوص اهل عرفان که عبارت از شناخت دنیای ماورای خودی است آشنا می‌کند و با این وضع اگر مستی که جام جم رمز آن است در نزد عارف نشان معرفت تلقی شود نباید مایه شکفتی باشد. ازین گذشته، جام جم در افسانه‌ها که گاه با جام کیخسرو یکی است و این جام که بموجب روایات شاهنامه به این پادشاه افسانه‌ها فرصت داد تا بیژن را درون چاه افراسیاب پیدا کند خود رمزی است از معرفت کامل و جامع که همه

چیز را در برمی گیرد و البته هیچ چیز از دایره آن بیرون نمی ماند. برای عارف که انسان را عالم صغیر می یابد و تمام کاینات را در وجود او خلاصه می بیند انسان کامل نیز می تواند به جام جهان نما و جام جم تعبیر شود چنانکه مغربی، يك شاعر و عارف جواتر که در اواخر عهد حیات حافظ طریقه محیی الدین را در شعر خویش تعلیم می کرد در رساله ای که به عنوان جام جم نوشت همین طرز تفکر را ارائه می کرد. نه آیا عالم اسرار و رموز که تعلیم اسماء - بدان گونه که قرآن درباره آدم از آن سخن می گوید - اشارت بدان است خود مزیتی است که مخصوصاً انسان کامل را از همه کاینات ممتاز می کند؟ در حقیقت، این هم که آدم مسجود ملائک می شود از آن روست که وجود او، از آن جهت که جامعیت دارد علم واقعی را که امری خدایی است تجسم می دهد و مثل جام جهان نما و جام جم تمام کاینات را در ذات خویش تصویر می نماید.

در هر حال آنچه حافظ از جام جم می جوید معرفت است با این تفاوت که آن را گاه از لحاظ محتوای جام می جوید که با ذوق بیخودی حجابی را که بین انسان و کاینات هست از میان بر می دارد و گاه از لحاظ شکل جام طلب می کند که صفای آینه گون آن تمام کاینات را چنانکه هست جلوه می بخشد و برای عارف آنچه را معرفت واقعی است تحقق می دهد. اگر رمز معرفت واقعی را، که کمال آن در اتحاد بین عارف با موضوع معرفت او تواند بود و آنچه حکما نیز در اتحاد عاقل و معقول^۴ گفته اند تعبیری فلسفی از همان دریافت عرفانی بشمار می آید، حافظ با رمزهایی چون جام و مستی و بیخودی بیان می کند بیشک از آن روست که این اتحاد عارف با موضوع معرفت به حقیقت نفی خودی را از وی طلب می کند که همان فناست - فنای صوفی. این نفی خودی در عین حال تعلقی را که تصور «خود» یا «خود مرکزی» بین انسان و دنیای اسباب و حواس بوجود می آورد از بین می برد و عارف را به معرفت تام که نفی خود و نفی تمام آنچه ماسوای موضوع معرفت اوست لازمه آن است می رساند و بدینگونه وی را با موضوع معرفت خویش متحد می سازد.

جام، از آنجا که با نفی خودی عارف را به اتحاد با موضوع معرفت

خویش رهنمونی می کند رمزی است از معرفت واقعی و استعمال آن همچون رمز و نمودگار برای این تجربه عرفانی هم اختصاص به حافظ ندارد و در بین کسانی که پیش از وی سکر و بیخودی را به همین اوصاف ستایش کرده اند این فرض را می توان ذکر کرد که خمریه او نیز ممکن است در اندیشه حافظ بی تأثیر نمانده باشد.^۵

در هر حال، نیل به این اتحاد است که از آن به «حق الیقین» تعبیر می کنند و عرفان واقعی نزد رهروان طریقت جز از آن راه حاصل نمی شود چنانکه فقط در لحظه ای که دریچه ای ازین دنیای «حال» بر روی عارف گشوده می شود وی می تواند خویشتن خویش را در آنچه موضوع معرفت اوست گم کند و در چنین حالی است که وی می تواند تمام آنچه را درویش پرده حس می گذرد، در جو ذهنی خویش در نوعی کشف و شهود تجربه کند. این حالت کشف و شهود قطعاً شاعرانه ترین تجربه عارف است و اگر حافظ از آن سخن می گوید نه فقط به عنوان عارف بلکه به عنوان شاعر هم حق اوست. آنچه در این تجربه عرفانی مخصوصاً شاعرانه است و آن را در قلمرو دنیایی مواجهتر، مرموزتر و اثیری تر از افقهای دنیای سوررئالیسم قرار می دهد این است که در لحظه های دیرپاب این مکاشفات عارف وجدان خود را از تمام قشرهایی که انس به ادراکات محدود به حس و فاصله گیری از آنچه ماورای حس است بر آن پوشانیده است مجرد می کند و با آمادگی ذهنی که به سبب تمرین در انصراف از محسوسات و تأمل در عوالم ماورای حس برایش حاصل شده است با آنچه موضوع معرفت اوست اتحاد می یابد و به تعبیر مولانا جلال الدین «در کار که، یعنی عدم» در می آید تا ببیند صنع و صانع را بهم^۶. یعنی در عین حال رؤیاهای شاعرانه نیز در کلام حافظ که گاه هاله ای از واقعات اهل مکاشفه را عرضه می کند.

درست است که این رؤیاها ممکن است جز تعبیر شاعرانه ای از خوابهایی که ناغنوده می توان دید نباشد اما چون شاعر آنها را «خواب» می خواند نباید آنها را فقط به چشم مکاشفات هنرمندانه که در بیداری نیز حاصل می شود نگریست. در این صورت حتی ورای آنچه از سنتهای مربوط به تعبیر رؤیا که در عسروی رایج بوده است بر می آید در تفسیر این رؤیاها مخصوصاً باید به طرز

تعبیر رایج در نزد عرفا رجوع کرد که رؤیاهای صالح را حاصل عبور سالک بر ملک و ملکوت می‌دانند^۷، و در آن نیز غالباً نوعی مکاشفه و کشف می‌جویند. کشف مخیل. در چنین حالی است که تصرف نیروی خیال بر آنچه برای روح کشف شده باشد لباس حس می‌پوشاند و آن را به صورتی در می‌آورد که محسوس تواند شد. از جمله وقتی شاعر نقل می‌کند که در خواب با آفتاب هم‌وثاق شده است یا شاهد طلوع ماه بوده است این خواب ممکن است همچون خوابی که یوسف در باب آن یازده کوکب دید رؤیایی پیغمبرانه باشد یا همچون خوابهایی که ابن عربی در باب ازدواج با حروف و باستارگان دید رؤیایی عارفانه.

در هر حال وقتی صوفیه می‌گویند که در کشف مخیل سالک حقیقت قلب را در صورت کواکب می‌بیند^۸، از این کلام آنها می‌توان کلیدی بدست آورد برای فهم رمزهایی که حافظ در توصیف رؤیاهای خویش بکار می‌برد. رؤیای آفتاب، رؤیای ماهی که بر می‌آید. اما شاعر غزل سرا که در اوقات بیداری نیز، خود آگاه یا ناخود آگاه، ضمیر او جز با آفتاب طلعتان و مهرویان و جز با جام و پیاله سرو کار ندارد آیا رؤیاهایش نباید بر همین زمینه‌ها متکی باشد؟ در عین حال طرفه آن است که مکاشفات عرفانی شاعر نیز مثل رؤیاهای شاعرانه‌اش صحنه‌ای جز شب ندارد: شب، که در افسانه‌های عامیانه‌ای که راجع به نانوایی حافظ نقل می‌شود نیز نقش خاصی در الهامات او دارد. عبث نیست که شب در کلام او که گاه بمثابة يك رمز به کار می‌رود، با مفهومی مواج و گونه‌گون و از همه مهمتر با مفهوم لحظه‌های مکاشفه. این لحظه شهود و مکاشفه که حافظ در پاره‌ای تأملات عرفانی خویش از آن تعبیر به «دوش» می‌کند در واقع لحظه‌ای است بیرون از مرز زمان، چرا که مکاشفه در نزد عرفا با مقام تمکین ارتباط دارد و زمان چنانکه مولانا جلال‌الدین در توصیف مکاشفه معروف دقوی^۹ خاطر نشان می‌سازد منشأ تلوین است و عارف در چنان حال از چنبره زمان وامی‌رهد و از قید چون و چند فارغ می‌شود. با اینهمه وقتی این لحظه درخشان دیریاب را در جریان زندگی درونی خویش که این گونه لحظه‌ها بندرت در آن اتفاق می‌افتد متمایز می‌کند آن حیات عادی و مهمل را در قیاس با نور و درخشندگی این حال بی‌مانند خویش فقط يك شب تیره می‌یابد.

بدون شك این مفهوم رمزی که حافظ برای شب در نظر دارد تجربه عرفانی او را با آنچه بعضی عارفان اروپایی قرون وسطی آزموده‌اند که گاه همجنس نشان می‌دهد.^{۱۰}

در پایان يك همچو شب فرخنده‌ای است که حافظ نیل خود را به آن لحظه‌های درخشان مثل حال کسی که از سرزمین ظلمتهای جاودانه به دنیای بی پایان نور قدم می‌نهد توصیف می‌کند و تجربه‌ای را که از شعله پرتو ذات و از نوشیدن يك جرعه از جام تجلی صفات دارد، باشوق و هیجان شاعرانه به بیان درمی‌آورد و در بیان وی چنان لحن صادقانه‌ای احساس می‌شود که آنرا جز به يك تجربه واقعی و شخصی منسوب نمی‌توان کرد.

این تجلی هم که از شعله پرتو ذات برای عارف حاصل می‌شود در واقع یادآور تجربه‌ای است که موسی در کوه طور با آن روبرو گشت و البته آنجا که طور در برخورد با همچو تجلی از هم فرو می‌پاشد پیدا است که واکنش شاعر نیز در برخورد با این نور تجلی باید بیخودی باشد - و فنای از خویش. اما وقتی از بادهای صحبت می‌کند که از جام تجلی صفات به او داده‌اند بی شك نظر به مکاشفه‌ای دارد که در طی آن صفات حق بر عارف تجلی می‌کند و چون در این حال صفات انسانی که حجاب است در میان نیست حتی بی آنکه وی از خویش غایب شود بعضی از حقایق غیبی را کشف می‌کند^{۱۱} و این تجارب عرفانی مراتب دارد از مکاشفه عقلی که ادراك اشراقی است تا کشف روحانی که رؤیت ملایك را به ذهن القامی کند و این همه، زندگی درونی عارف را از زندگی عادی ممتاز می‌کند و اگر هم به قلمرو رؤیاهای يك بیمار روحی تعلق دارد روحانیت و صفایی در آن هست که آن را با مقوله فعالیت‌های سالم يك ذهن آفرینشگر مربوط می‌دارد.

بی هیچ شك يك تجربه شگرف حافظ در قلمرو این مکاشفات عارفانه آنجا است که شاعر در پایان آن، میلاد آدم و پیدایش جوهر انسان را تصویر می‌کند. - دوش دیدم که ملایك در میخانه زدند. در این تصویر، شاعر از ورای دریچه کشف و شهود پیدایش دنیایی را توصیف می‌کند که در آن گل آدم را تا بارشحه جام، رشحه می، در پیمانه‌ای به هم در نیامیزند نمی‌توانند برای عشق و

آدمیت از آن معجونی بسازند. این البته يك نوع مكاشفه است از نوع آنچه عارفان دیگر از بایزید تا محیی الدین در سیر اطوار انسانی و در معراج روحانی خویش داشته اند. اگر وی در طی این سیر روحانی ساکنان حریم ملکوت را نیز با انسان راه - نشین هم پیاله می بیند از آن روست که عشق را امری چنان متعالی می یابد که قلمرو ملکوت هم مثل عالم ملك از حوزه استیلاي او خالی نیست. درست است که ادراك عشق از حوصله فرشته بیرون است و به قول حافظ و فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان، اما ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت، که منحصر به ملايك هم نیستند و سلسله ارواح و عقول را نیز شامل هستند، خواه ناخواه محکوم به عشقند چنانکه ورای آنها نیز - طفیل هستی عشقند آدمی و پری. و وقتی انسان به عنوان کلمه جامع الهی عشق را مایه امتیاز خویش می یابد سایر مراتب و شئون کاینات چگونه می توانند از عشق خالی بمانند؟ نهایت آنکه عشق آنها ناخود آگاه و در نهایت چیزی جز شوق به کمال نیست. آنچه خود آگاه و در واقع ناشی از امانت الهی و میثاق الست است عبارت است از عشق انسان - عشق واقعی. مکاشفه ای هم که حافظ در این تصویر ملايك و میخانه عرضه می - کند تجربه است که جای جای درغله های دیگر وی نیز هست و يك جا هم که در کلام وی اشارتی دیگر به همین گل آدم هست باز به ملك، که بر در میخانه عشق گویی بیرون مانده است و در باره آنچه در آن کارگاه شور و عشق می گذرد با دلهره و نگرانی می اندیشد، بانگ می زند که «ای ملك تسبیح گوی، کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می کنند». اما این مکاشفه راجع به ملايك و میخانه، چنان تصویری از کارگاه خلقت و پیدایش انسان عرضه می کند که آنچه محمد اقبال، شاعر لاهور، در باب میلاد آدم می گوید با تمام لطف و جمال اندیشه انگیزی که دارد در قیاس با آن فقط گوشه ای پریده رنگ از يك پرده عظیم و پر جنب و جوش را نمایش - می دهد.^{۱۲} تصویری که حافظ از این مکاشفه خویش عرضه می کند پرده ای رؤیایی است که شاعر در طی آن، در زمینه پرابهام يك ظلمت بی نام که ممکن است خود تیرگیهای دنیای بی تعین یا قلمرو اعیان ثابته را منعکس کند، نیمرخ ملايك را تصویر می کند که آنجا در شتاب و درنگ يك شب دیر پای پردلهره - گل آدم بسرشتند و به پیمان زدند.

در طرح این تصویر ذهنی که با فرهنگ دنیای حافظ پیوند دارد نه فقط آنچه در حدیث راجع به آن چهل بامداد که گل آدم را سرشتند^{۱۳} آمده است به خاطر خواننده راز آشنا می‌گذرد بلکه وی شاید بدان داستان رمز آمیز نیز که در تفسیرها راجع به آغاز خلقت آدم هست و مولانا بالطف و عمقی بی‌مانند آن را در مثنوی آورده است توجه کند: داستان ملايك - جبرئیل، میکائیل و عزرائیل - که خداوند آنها را يك يك به زمین فرستاد تا پاره‌ای از خاک جهت قالب‌گیری آدم بیارند و ترس و خودداری زمین از اینکه مایه ساز این قالب شود به قدری آنها را متأثر و مردد ساخت که سرانجام فقط عزرائیل بود که توانست آن زاریها را نادیده بگیرد.^{۱۴}

آنچه به این واقعه در این مکاشفه حافظ رنگ شاعرانه خاصی می‌بخشد نه فقط این نکته است که میلاد آدم به قلمرو شب و به مفهوم روانی و ایجابی آن ارتباط دارد بلکه این نیز که صحنه واقعه يك میخانه است جنبه رمز آمیز این تصویر را بیشتر می‌کند و موج شعری را که در آن هست خیز و جهش افزونتری می‌بخشد.

بعلاوه، وقتی حافظ در تصویر این مکاشفه خویش خاطر نشان می‌کند که در گیرودار این گل‌کاری و قالب‌گیری شتابکارانه، ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت هم، با انسان راه‌نشین خاکی، باده مستانه زدند کسی که با آنچه در قرآن راجع به «عَلَّمَ الْأَسْمَاء» هست آشنایی دارد به آسانی درك می‌کند که شاعر در عین حال اشارت دارد به اینکه معرفت ملائکه هم معرفت مع الواسطه است و به پای معرفت انسان که تلقین و تعلیم حق است نمی‌رسد و در واقع آنچه در جام او هست از پیمانه وجود آدم نشأت می‌یابد^{۱۵}. اما اگر شاعر از این پیمانه گیران قالب آدمی که خودشان در عین حال مثل فرهاد افسانه‌ها در برابر دست ساخت خویش سر به سجده می‌نهند به عنوان «ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت، یادمی‌کند نه فقط برای آن است که نشان دهد سترو عفاف آنها مثل سترو عفاف زنان حرمسرای شرقی فقط ناشی از حرم‌نشینی اجباریشان است بلکه نیز از آن روست که شاعر با نوعی شیطننت زیرکانه همیشه دوست دارد تمام کسانی را که لاف زهد و تقوی می‌زنند بدنام کند و تاحدی منسوب بدارد به مستی و بی‌باکی. مع هذا

این پرده نشینان حرم سترو عفاف که فقط مع الواسطه انسان با رمز معرفت که شاعر از آن تعبیر به شراب می کند آشنایی می توانند یافت چون ظلوم جهول نیستند از عشق محروم می مانند - از عشق که امانت الهی است و فقط جرأت و جسارت يك ظلوم جهول است که قبولش را برای انسان تصور پذیر کرده - است. از همین روست که شاعر در طی این مکاشفه عرفانی باز خود را بامسئله امانت مواجه می بیند و با این مسئله که يك قرعه فال او را وادار به قبول بار امانتی کرده است که آسمان هم از قبولش ابا داشت. این امانت عشق - بدون شك حلقه ای است که دنیای محدود عارف را با دنیای نامحدود معشوق ازلی مربوط می کند، و در عین حال او را از معشوق جدا می دارد. درست است که وجود این امانت از سنجیت و تجانسی که بین انسان و موضوع عشق او هست حکایت دارد لیکن نومییدی تلخی که در این عشق هست نشان می دهد که حتی در آستانه اتحاد آنها نیز وحدت غیر ممکن است و همواره وجود نامحدود را ورطه ای عبور ناپذیر از وجود محدود جدا می کند. بدون شك آن «مشکلهای» که مخصوصاً عشق عرفانی را برای شاعر آکنده از نومییدی می کند همین ورطه ای است که او را همچون جزئی از جهان، از جان جهان که در عین حال آفرینشگر جهان نیز هست جدا می کند. اگر این فاصله آنها را جدا نکند اتحاد عارف با موضوع معرفت وی که در واقع نوعی «وجدان» است می بایست در «وجود»ش هم تحقق پیدا کند و این امری است که برای وی قبولش ممکن نیست. چرا که منجر می شود به اندیشه همه خدایی که دین به عنوان رابطه بین خلق و خالق از تصور آن می لرزد و آن را رد می کند. بعلاوه اگر انسان که عالم صغیر است به اقتضای وصف ظلوم و جهول نقصی دارد که وی را وامی دارد تا امانت الهی را بپذیرد و عشق را مثل بالی بیابد که او را در مراتب کمال پرواز می دهد چرا عالم که انسان کبیر است به اندازه او نقص نداشته باشد تا وجود آن مایه کمال جویش گردد و در عین حال بین او و وجودی که کامل است ورطه ای عبور ناپذیر پدید آورد که فاصله ای باشد بین خلق که ناقص و نمود است با خالق که عبارت است از کمال و وجود. اگر بر خلاف آنچه پیر عقل می خواهد به وی تلقین کند شاعر که تکیه بر تعلیم قلب دارد آثار قلم صنع را که عبارت از کاینات عالم است از

نقص و خطا عاری نمی‌یابد از آن روست که نفی خطا از آن مستلزم تصور دنیایی است که از هر جهت کامل باشد و تصور وجودی کامل که غیر از وجود خدا باشد تمام اشکالهایی را که در ثنویت هست همراه دارد و قبول آنکه وجود کامل هم یکی بیش نباشد منتهی می‌شود به تصور همه خدایی که قبولش برای هر کس که قایل به دین و شریعت هست غیر ممکن خواهد بود.

البته دنیایی که وجود نقص و خطا آن را از نیل به کمال دور نگه می‌دارد با عشقی هم که عهد امانت و میثاق‌الست آن را در حد اقتضای بندگی محدود می‌کند توافق دارد و عجب نیست که با وجود نوعی تجانس که بین عارف با موضوع معرفتش هست عشقی که عارف را با معشوق وی مربوط می‌دارد عشقی نومیدانه باشد که در آن اتحاد بین عاشق و معشوق اگر هم وجدانش ممکن باشد وجودش غیر ممکن است. در واقع با آنکه ورطه عبور ناپذیری که نزد حافظ بین عاشق و معشوق هست قبول فکر وحدت را برای عقل وی ناممکن می‌سازد استغراق در عشق که هر چیز دیگر را جز وجود معشوق برای وی در خور نفی می‌کند این تصور را که عقل از قبولش ابا دارد بعنوان امری که وجدانی نه وجودی است - بر وی تحمیل می‌نماید و اگر در تفکر شاعر بین تصور وحدت - که برای دوگانگی بین خالق و مخلوق جایی باقی نمی‌گذارد - با اعتقاد به خلق و ابداع که وجدان دینی هر مسلمان جز بدان سرفرود نمی‌آورد نوعی کشمکش هست این کشمکش در کلام حافظ از تنازع بین عقل و عشق ناشی است که خود وجه دیگری است از تفاوت بین وجدان و وجود. بدون شك این کشمکش بین عقل و عشق را که يك ويژگی روح شاعرانه حافظ است باید همواره در فهم و توجیه سخنان وی در نظر داشت، چرا که بدون توجه به این نکته انسان غالباً دوست دارد از حافظ و از هر شاعر که به هنر آفرینی او باشد يك فیلسوف بسازد با يك نظام هماهنگ فکری و يك تعالیم واحد فلسفی. اما توقع يك نظام واحد و هماهنگ از شاعر نه فقط در حکم نفی وجدان هنری اوست در واقع به منزله نادیده گرفتن جنبه آفرینندگی او نیز هست چون قریحه آفرینشگر وی فقط در حرکت بین جاذبه‌های متضاد می‌تواند جوهر خود را که پویایی است حفظ کند و خود را با دنیایی که یکنواخت، بی‌تحرک، و مومئیایی شده نیست هماهنگ سازد. ازین روست که

حافظ اگر يك جا تحت تأثیر جاذبه عقل تصور اتحاد بین خلق و حق، بین عالم صغیر و عالم کبیر را که به يك اندازه محکوم به نقص و شریکند - با آفریننده آنها - که کمال و خیر نامحدود مطلق است - در خور نفی و رد می یابد جای دیگر از تأثیر جاذبه عشقی که جز يك وجود نمی شناسد به تصویری از نوع وجدان وحدت بر می گردد و این کشمکش بین عقل و عشق که در عین حال لازمه وجدان آفرینشگر و هنر آفرین او نیز هست او را از این که به يك نظام واحد در سراسر عمر و آثار خویش پای بند بماند باز می دارد و به کسی که در دنیای الست فاصله بین خدایی را که پیمان بندگی می گیرد و انسانی که پیمان بندگی می دهد پرنشده می یابد اجازه می دهد از تجلی ازلی دم زند و از اینکه در تمام عرصه وجود هر چه هست مراتب گونه گون این تجلی است، از جهان تا انسان و از انسان تا خدای او - اتحاد عشق و عاشق و معشوق. اگر وی جام جم را رمزی از دل عارف می یابد برای آن است که دل مثل این جام افسانه ها محل تجلی و انعکاس حقیقت است و وقتی می گوید که «عکس روی» معشوق در آینه دل سبب شد که «عارف از پرتو می در طمع خام افتاد» مخصوصاً به نقش این رمزهای شاعرانه توجه دارد چرا که این جلوه در عین حال به وی می آموزد که بین آنکه تجلی می کند و آنکه پذیرای تجلی است از همه جهت اتحاد ممکن نیست، اما وسوسه های اشتباه آمیز نیز هست که وجدان و وجود را با هم مخلوط می کند و او را بطمع می اندازد. این وسوسه در خاطر وی این اندیشه را القا می کند که این عکس نه يك تصویر معشوق بلکه عین صورت اوست و بین او که خود جز همان جام نیست با معشوق که عبارت از حق است اتحاد واقعی هست: بدین گونه معرفت قلبی که از تجلی حق برای عارف حاصل می شود و نوعی وجدان است چنان مایه یقین وی می شود که او را تا سرحد تصور اتحاد با حق می کشاند. اما حقیقت که عارف از تأمل در احوال خویش به آن بر می خورد این است که تمام این نقشها وجودشان جز اوهام نیست حقیقت تمام آنها همان صورت معشوق است همان يك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد. شك نیست که اگر عارف در نوعی بیخودی ادراک و تمیز خود را از دست نداده باشد به آسانی می تواند توجه کند که بین جام با می و با فروغ روی ساقی که در جام انعکاس دارد تفاوت هست. تنها همین

نکته هست که می‌تواند وی را از تصور آن گونه «وحدت» که با الحاد سرمویی بیش فاصله ندارد باز دارد و جالب است که حافظ بررغم آشنایی که با تعلیم اهل وحدت دارد این پندار را «طمع خام» می‌خواند و بدین گونه ورطه‌ای را که همیشه بین معشوق و عاشق بین انسان و خدا هست عبورناپذیر نشان می‌دهد و آنچه را عشق به‌وی القا می‌کند فقط نوعی وجدان است در پرتو عقل غیر - ممکن می‌یابد و عاری از وجود واقعی. بدین گونه، کشمکش بین عقل و عشق که وجدان آفرینشگر وی را عرصه جولان خویش می‌یابد او را بین گرایش به وحدت که وجدان وجدان است و بازگشت به اثنیت که وجدان وجود است سرگردان می‌دارد و زبان رمزش گاه از اثنیت که وجود است بارمز عهدالست تعبیر می‌کند و گاه از وحدت که عبارت از وجدان است با رمز تجلی یاد می‌کند. معهذا زبان رمز شاعر بی آنکه ما را در مورد آنچه از تأثیر کشمکش عقل و عشق در وجدان آفرینشگر او منعکس هست به اشتباه اندازد وضع تلقی حافظ را از دستگاه شیخ و مرید و سلسله و خانقاه برای ما روشن می‌کند. در واقع با این رمز و نشانها که از زبان غزل می‌گیرد حافظ نه فقط جهان بینی عرفانی و تجارب قلبی خود را در قالب عشق و بیخودی و جام و آینه و شاهد و ساقی تعبیر می‌کند، بلکه موقع خود را نیز در دنیایی که تفکر انسانی بین تعلیم فقیه و صوفی و فیلسوف و متکلم در کشمکش است تعیین می‌کند.

در حقیقت با آنکه حافظ خود که گاه خاطر نشان می‌کند که در طریق وصول به سر منزل عنقا، راه را نه به خود رفته است و «قطع این مرحله بامرغ سلیمان» کرده است و با آنکه خود وی یادآوری می‌کند که «به راه عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام ونشد» باز درباره آن مرغ سلیمان که دلیل راه وی بوده است چیزی به ما نمی‌گوید و از او تعبیر به پیر مغان، پیر خرابات، پیر دردی کش و پیر می‌فروش می‌کند، اما لحن بیانش در نفی و طرد شیخ خانقاه به قدری قاطع است که ما را مطمئن می‌کند هر گونه جستجویی که برای یافتن این پیر دلیل در وجود يك شيخ خانقاه یا يك سلسله طریقت انجام شود بیهوده است. اما پیر مغان و پیر خرابات را شاعر طوری تصویر می‌کند که گویی آنچه در وجود او مایه هدایت سالک هست جدایی راه اوست از هر راه

دیگر - از هر راه که نزد اهل خانقاه به مقصد می‌رسد. وقتی شاعر در امر معرفت، به قلب بیش از عقل تکیه می‌کند و آن را با این زبان رمز جام جم می‌خواند دیگر البته جای شگفتی نخواهد بود که مشکل خویش را نیز نه نزد زاهد مسجد نشین مطرح کند و نه نزد شیخ خانقاه، نه از حکمت فیلسوف حل این معما را بخواهد نه از کلام اهل نظر. چرا که مشکل او نه چیزی است که هیچ يك از این رهروان بتواند وی را در حل آن كمك کند. راه زاهد مسجدی راه شخصی است و اگر خود او را خرسند کرده باشد نه از آن گونه است که بتواند مشکل دیگری را نیز حل کند. اما در بین سایر رهروان راه فیلسوف و متکلم هم هر دو بر استدلال و نظر مبتنی است و حافظ که طالب معرفتی عاری از شك و خالی از شائبه تردد و تردید است نمی‌تواند مثل فیلسوف در منزلگاه عقل توقف کند و در قلمرو علتها و اسباب. راه اشراق را هم که صوفی و عارف از آن دم می‌زنند غالباً آلوده به دکانداریهای اهل مدرسه و اهل خانقاه می‌یابد. در حقیقت راه صوفی اگر وقتی هم عبارت بوده است از واکنش در مقابل پای - بندی به رسوم و آداب از وقتی صحبت شیخ و خانقاه و مرید و سلسله در میان آمد عبارت شده بود از بازگشت به آداب و رسوم - به يك ارتجاع یا انحطاط واقعی^{۱۶}. این نکته بی‌قین از اسبابی بود که حافظ را از تسلیم به دستگاه شیخ و خانقاه باز می‌داشت. حتی قبل از وی نیز، سعدی با آنکه کسانی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی را هم گویا ملاقات کرده بود حاضر نشد به آداب طریقت اهل خانقاه تسلیم بشود. وقتی وی در گلستان راجع به حقیقت تصوف می‌گفت: «ازین پیش طایفه‌ای در جهان بودند به صورت پراکنده و به معنی جمع امروز خلقی‌اند به ظاهر جمع و به دل پراکنده»^{۱۷} در واقع نظر به انتقاد از روابط نزدیک سلسله‌های اهل خانقاه داشت که گویی این پیوند شیخی و مریدی آنها را پای - بند به آداب مترسمان می‌کرد - و محکوم به پراکندگی و اختلاف. در این صورت آنچه نیز حافظ در نقد صوفی می‌گوید که «ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد» تنها حاکی از نوعی بی‌اعتقادی نسبت به مدعیان تصوف نیست بلکه انتقادی است جدی از رسم و راه کسانی که تصوف زنده و جاندار امثال بایزید و شبلی و حلاج را به چیزی از مقوله نظامات مسکین مدرسه و مکتب تبدیل -

کرده‌اند - و به رسوم سلسله و خانقاه. بدگویی از صوفیه هم که در کلام او هست در واقع برای آن است که پای بندی آنها را به آداب و رسوم مربوط به خرقة و سلسله نوعی انحراف از اصل تصوف می‌یابد و از همین روست که وی نسبت به مشایخ عصر خویش بی‌اعتمادی نشان می‌دهد و آنها را غالباً مدعی می‌خواند و بیخبر. درست است که در بعضی جایها نیز طوری از صوفی و صوفیان سخن می‌گوید که گویی خودش نیز از آنهاست اما این طرز تلقی از صوفیان در واقع برای آن است که آنها را نیز در تمام آنچه يك رند نامه سیاه - مثل خود وی - بدان سبب در خور ملامت می‌شود با خویشتن همراه نشان دهد. از جمله يك چا با لحنی رندانه یادآوری می‌کند که صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی زان میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد و در واقع برای آنکه صوفیان را غیر از آنکه حریف و نظر باز معرفی می‌کند در سالوس و ریا هم ماهر جلوه دهد خود و رندیهای خود را نیز به شیوه آنها منسوب می‌دارد و باز جای دیگر وقتی می‌گوید: صوفیان واستدند از گرو می همه رخت دلق ما بود که در خانه خمار بماند اگر خود را هم مثل يك صوفی نشان می‌دهد برای آن است که می‌خواهد صوفی را هم مثل خودش اهل میخانه و می معرفی کند و می‌خواهد مخصوصاً خاطر نشان کند که صوفی هم اگر ادعای زهد دارد باز مثل وی که گاه رخت خود را نیز در میخانه گرو می‌کند و با اینهمه اگر صوفی می‌تواند رخت خود را از گرو می واستاند و وی از عهده این کار بر نمی‌آید از آن روست که صوفی شهر برخلاف وی لقمه شبهه هم می‌خورد و مثل يك حیوان خوش علف، از هر چه نیازش کنند روی گردان نیست. بدینگونه، حافظ حساب خود را هم از زاهد جدا می‌کند و هم از صوفی و با سوءظنی هم که نسبت به کاربرد عقل در قلمرو ایمان دارد به آنچه فیلسوف و متکلم نیز به عنوان حکمت در باب مسائل مربوط به ماوراء حس عرضه می‌کنند خود را محدود نمی‌کند و با لحن کسی که از حاصل کار آنان بیخبر نیست خاطر نشان می‌کند - که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را. باقی می‌ماند يك راه که عبارت باشد از تجربه شخصی - تجربه عرفانی در تأمل و مکاشفه. اما وقتی وصول به این مرحله نیز به پیخودی و ترك تمام آنچه «خودی» انسان را می‌سازد وابسته

باشد پیداست که آنچه وی را «بدان مقصد عالی» هدایت می کند باید صحبت رندان باشد - صحبت پیر مغان، پیر خرابات.

آنچه مقام این پیر خرابات و حق صحبت او را مخصوصاً در نظر شاعر مثل مقام يك شيخ خانقاه می کند تأثیری است که شراب او دارد - در دفع خودی: در دفع این خودنگری که در دنیا هرچه اندوه و نگرانی هست به آن وابسته است. درست است که در سلوك باطنی شاعر این عشق و شراب حالتی رمزی و اثیری پیدا می کند که ماورای قلمرو تجارب حسی است اما ادراك آن عوالم راهم شاعر ظاهراً مانع از آن نمی دیده است که در سلوك ظاهری نیز بر رغم زاهدان ریاکار و واعظان شحنه شناس جوهر روح خود را به این «دیاقوت مذاب» آلوده کند. در واقع اندوه عشق جسمانی را که لابد در شیراز پر کرشمه جان يك شاعر را نمی توانست آسوده بگذارد چه چیزی بهتر از شراب می تواند بشوید و از بین ببرد؟ درست است که گاه از افیون نیز که چاشنی شراب می کرده اند و حتی در بین فرمانروایان عصر نیز هواداران و معتادان داشته است در شعر شاعر نشان هست^{۱۸}، اما آنچه تمام غزل وی ستایش آن است بیش از هر چیز شراب است: شراب که سه گانه آن نزد رندان را آشنا، چنان اعجازی دارد که کور را می تواند بینا کند و آن را که سی سال گنگ بوده است می تواند به زبان آورد. نه فقط، ابونواس مثل يك تجربه کرده کار افتاده بهما اطمینان می دهد که صبحگاهان سه جام آن بلای خمار را از تمام مفاصل انسان بیرون می کند بلکه حسان بن ثابت هم یادآوری می کند که هنوز سه قدح از آن ننوشیده اید که عقل و دین شما از بین می رود. در برابر چنین معجون فراغتی که سه جام آن غساله هر گونه دلنگرانی و هر گونه اندیشه خطاست^{۱۹} کدام محنت عشق هست که پایدار بماند؟ وقتی نقش غم از دور پیدا شد تنها شراب است که آنرا محو می کند و فرومی شوید و در این صورت پیداست که عشق از شراب دور نمی ماند. از مستی، از درد، از مرگ و از هر آنچه بعضی حکمای امروز به قلمرو کرانه های زندگی مربوط می دانند، عشق قویتر است و در واقع با ادراك عشق است که انسان می تواند تمام وجود خود را ادراك کند و تجربه. اما عشق شاعر البته همه از يك گونه نیست: عشق هست و عشق: جسمانی و روحانی. در

دلی که او دارد هم اندوه عشق جسمانی می‌گنجد و هم خارخار عشق روحانی -
عشق عارفان.

اینجاست که فهم کلام او غالباً دشوار می‌شود و آگنده از ابهام. اما این سر عشق نه در حوصله دانش هر مدعی است و هر چند تحصیل آن، مثل درس اهل مدرسه در اول آسان بنظر می‌آید، در آخر کار دشواریها دارد و خود را مسئله‌ای نشان می‌دهد که امثال شافعی آن را شرح نتوانند کرد بلکه شرح و حل آن کسی را می‌خواهد مثل حلاج - آن هم بر سر داره^{۲۰}. آیا می‌توان شك کرد که لا اقل در بعضی موارد این عشق خود چیزی نیست جز همان عشق حلاج، عشق حق که وجود عاشق در آن میان فقط حجاب است و همین حجاب است که او را از معشوق دور می‌دارد - و جدا. اینجاست که شاید آن پژوهنده راز آشنا که دوست دارد در کلام حافظ چیزی جز رمز عرفانی نشان ندهد باز در ثلاثه غساله تفسیری بیابد از يك تجربه عرفانی. چنین کسی ممکن است که در ثلاثه غساله به چشم آن گونه معرفت بنگرد که نیل به آن انسان را هم از انتساب صفت، هم از انتساب فعل و هم از انتساب وجود به خویشتن باز می‌دارد و نقش تمام این اوهام را از خاطر وی می‌شوید و می‌زداید یا خود شاید آن را کنایه از معرفتی بیابد که ادراك آن نقش هر چه را بین عارف و موضوع معرفت او حجاب می‌شود - نقش دنیا را که انسان به سبب آن در حجاب خلق می‌ماند، نقش نفس را که انسان به خاطر آن در حجاب نفس می‌ماند، و نقش آخرت را که انسان به جهت آن در حجاب بهشت و دوزخ می‌ماند - از خاطر وی می‌زداید و با این سه غسل که اتحاد عارف با موضوع معرفت وی جز با این مایه از «خود رهایی» ممکن نیست آنچه در پایان آن باقی می‌ماند فقط نقش حق است - وجدان وحدت. ظاهراً آن غسل نیز که حافظ در اشك خویش می‌کند و با آن می‌خواهد دیده خود را شایسته دیدار سازد^{۲۱} نوعی آماده‌کاری برای همین غسل‌های سه گانه است - ثلاثه غساله. مع هذا اگر آنجا که در کلام حافظ از این ثلاثه غساله سخن می‌رود چندان نشان توجه به دنیای حسی، به دنیای سرو و گل و لاله، هست که سخن را از معنی ظاهری به معنی رمزی نمی‌توان منحصر ف داشت باز شك نیست که حتی وقتی جز شراب شیرازی هم از این تعبیر

مراد نباشد تأثیری که این ثلاثه غساله درنیل انسان به مقام از خودرهایی دارد آن اندازه هست که صحبت پیرمغان را برای شاعر، از صحبت پیرخانقاه مطلوبتر کند.

درست است که این پیرمغان حافظ يك گبر باده فروش واقعی هم نیست و رمزی است از آن رندآزاده که سربه مقام شیخی و مرشدی فرود نمی آورد و درعین آنکه ولی راستین است حتی ازدیده «ولی شناسان» هم خود را پنهان می دارد اما حافظ درعین حال این نکته را نیز که يك پیر میفروش هم اگر انسان را ازقید خودی و خودگرایی برهاند صحبتش از صحبت آن شیخ خانقاه که او را اسیر پندار می سازد بهتر است همچون اصل عمده ای در سلوك روحانی خویش تلقی می کند و درحالی که زاهد به این «رندنامه سیاه» روی ترش می کند وی بررغم سالوسگران شهر در وی بچشم يك مرشد می نگرد. در واقع وقتی پیران دیگر به «زر و زوری» که دارند متکی هستند و وی غیر ازخدای خویش که «خوش عطا بخش و خطاپوش خدایی» هم هست کسی را ندارد طبیعی بنظر می رسد که رند شیراز او را مرشد خویش سازد. نه آیا به قول او، در هیچ سری نیست که سری زخدا نیست؟ در شیراز که «دور محتسب» فراموش می شد، این پیرمغان بار دیگر می توانست از کوچه رندان «صلای سرخوشی» در دهد و باز دورنمایی از دوران دولت مستعجل فیروزه بواسحق را در «عهد شاه شجاع» نیز عرضه کند.

دو رند

رند تاجوری که با نام شاه شجاع در شیراز به جای «محتسب» نشست در آغاز امارت شادخواری و بی بند و باری دوران بواسحقى را تجدید کرد. شهر رندان، با آغاز امارت او يك لحظه سختیها و تنديهای محتسب را از یاد برد و مژده رندانه حافظ را «که دور شاه شجاع است مى دلیر بنوش» مثل سروش غیب تلقی کرد. درست است که این شاه رندان، از خشونتى که نسبت به پدر کرده بود پشیمان شد و او را با عهد و پیمان به شیراز آورد، اما وقتى بدعهدى و توطئه جویی وی آشکار شد دیگر بار وی را به زندان فرستاد - به قلعه‌ای که پنج سال بعد شاهد مرگ او گشت. قلمرو امیر - مبارز بین توطئه کنندگان تقسیم شد. اصفهان و ابرقوه از آن شاه محمود شد، کرمان از آن سلطان احمد، و فارس از آن شاه شجاع. خواجه برهان وزیر هم که در سقوط محتسب هنوز شاعر شیراز وى را آصف جم اقتدار مى پنداشت از وزارت برکنار شد، و چندی بعد، گویا بسبب سختگیریهایی که در دوران وزارت به - اشارت و خواست امیر مبارز نسبت به این شاهزادگان کرده بود، بقتل آمد (ذی الحجه ۷۶۵). وزارت هم به قوام الدین صاحب عیار رسید که پیش از آن سالهای دراز پیشکار و مربی شاه شجاع بود و یکچند نیز در کرمان عنوان نایب السلطنه مى داشت.

برای حافظ، که از حکومت محتسب آنهمه نارضایی داشت، این تغییر اوضاع مایه امید بود. وزیر تازه نیز مثل خواجه برهان در حق وی اظهار محبت مى کرد و اظهار التفات. از همان اوایل ورود وی به شیراز، نام حافظ

در مجلس وی باعلاقه و حرمت برده می‌شد، و وقتی شاعر در مدح وی قصیده‌ای گفت و به‌شکر تهمت‌تکفیر کز میان برخاست اظهار خرسندی کرد، درهای مجلس وی بر روی شاعر باز شد و شاید با شاه جوان نیز از همین راه باب دوستی گشوده شد و باب ارتباط.

پادشاه تازه يك رند بی‌بند و بار بود - لاابالی و عاری از نام و تنگ. نه فقط پدر را کور کرد و زندانی، با يك تن از زنان او - زنان پدر - نیز متهم شد به گناه اودیپوس*. خود او نیز - اگر قطعه‌ای که به‌وی نسبت داده‌اند معمول نباشد - رندانه این اتهام را پذیرفت^۱. مثل پدرتندخوی و حتی بدزبان بود؛ اما طنز و ظرافت رندانه را هم که گاه بر این مرده‌ریگ پدر می‌افزود. نه فقط با سلطان اویس ایلکان بلکه حتی با يك طبیب روزگار خویش به‌الفاظ زشت، شوخیهای رندانه می‌کرد^۲. مثل يك رند واقعی، خود را از هر قیدی آزاد حس می‌کرد - نه‌علاقه‌ای نسبت به پدر داشت نه نسبت به برادران و حتی اگر لازم می‌دید از کور کردن و کشتن فرزند نیز مضایقه نداشت. با برادرش محمود نزدیک شانزده سال دایم نزاع داشت و ستیزه. مکرر با وی آشتی کرد و مکرر پیمان شکست و تا برادر زنده بود ایمنی نداشت. رندی مثل او، که گویی خود را مافوق اخلاق و مافوق همه چیز می‌دانست نمی‌توانست بعدها از مرگ بی‌هنگام این برادر اظهار شادی نکند. اختلاف او با محمود شاه از رقابت درباره زن پدید آمد. نخست در مورد خان سلطان اینجو، و بعد در مورد دندی خواهر سلطان اویس. خان سلطان، برادرزاده شاه‌شیخ‌را، وی می‌خواست بزنی بگیرد اما برادرش پیشدستی کرد و ازدواج آنها مایه رشك و کینه شاه شجاع شد در حق محمود. چند سال بعد هم، برسر خواستاری از خواهر سلطان اویس ایلکانی، بین دو برادر رقابت افتاد و باز شاه شجاع شکست خورد^۳ و یک‌چند در بیرون از شیراز به‌دربدري افتاد. این هردو ماجرا در قلب این رند، که سربه هیچ چیز نمی‌خواست فرو آورد، تأثیر دردناك گذاشت. برادرزاده‌اش - نصرت‌الدین یحیی - نیز با آنکه داماد وی بود کژتابی می‌کرد و بدعه‌دی.

مکرر بروی شورید، و مکرر با دشمنانش همعهد شد. این ضربه‌ها برای روح او، که مملو از سوءظن و سردی و قساوت بود، دیگر جایی جهت تمکین از اخلاق و وجدان باقی نمی گذاشت. شاعر خوبی بود و ذوق ادبی به ظرافت رندانه او جلایی دیگر می داد. این طبع حساس شاعرانه، برای کسی که در جستجوی قدرت نمی توانست پدر و برادر و فرزند خود را نیز تحمل کند، زندگی وی را یکسره پر کرد از تزلزل و سوءظن. علاقه او به شراب دوره تعزیر عهد «محتسب» را منسوخ کرد. خود وی، در شراب افراط می کرد، و ظاهراً هم از افراط در شراب بیمار شد. مستی و شرابخواری نیز به او بهانه‌ای می داد تا بخششها و ظرافتهای بواسحقى را تجدید کند و اینهمه او را در شهر رندان محبوب می کرد.

در این روزها حافظ به آنسوی چهل سالگی قدم می نهاد، و توالی حوادث و پیشامدهای عبرت انگیز، اندك اندك شور و شوق جوانی او را فرو می کاست. آیا در این اوقات کار دیوانی نیز داشت؟ ظاهراً داشت. در واقع ارتباط با «عمل» و «دیوان» که گاه از پاره‌ای اشعار وی برمی آید^۴. نه فقط بارها از دیوان، از صاحب دیوان، از طغرا و از حساب صحبت می کند، از «وظیفه» هم که گاه در این میان یاد می کند، و وقتی زمستان تیره را در انتظار وظیفه پایان می رساند بهار و سبزه را که می بیند پیش خود می اندیشد که: وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید. انتظار وظیفه، که برای يك «دیوانی» به وام داری و مفلسی ممکن است منتهی شود، برای وی مخصوصاً در آن سالهای جوانی دردناك بوده است و دشوار. آیا دوران محتسب او را يك چند در این انتظار دردناك باقی گذاشت؟ در این صورت يك نگرانی او از حکومت امیر مبارز می بایست همین نکته باشد. بهر حال، در همین روزهاست که «شاعر وظیفه خوار» مکرر حس می کند که: «بار عشق و مفلسی صعب است می باید کشید». نه مگر وقتی هم شاه شجاع یکچند او را - بسبب غیبت از شیراز فراموش کرده بود، شاعر که باز گشت او را با آمدن عید جشن می گرفت، باز مثل يك طلبکار وظیفه خوار شاعرانه شکایت حال می کرد: عمری است پادشاهاکز می تهی است جامم... اما در کدام دوره از عمر خویش، شاعر ما به کار دیوانی پرداخته است؟ درست

روشن نیست، شاید از عهد شاه ابواسحق. اینکه در جوانی انتظار وظیفه عقب-
افتاده را می‌کشد پیداست که از همان اوایل حال، ثروت خانواده را برای
يك زندگی رندانه و عشرت‌آمیز کافی ندیده است و به‌دربار پیوسته است. در
هر حال در این سالهای چهل سالگی شاعر در شیراز دلبستگیها داشت - خانواده
و شغل دیوانی، و این هردو او را به‌شهر رندان علاقه‌مند می‌کرد. با آنکه
علاقه به «نسیم‌باد مصلی و آب رکناباد» نمی‌گذاشت که از این شهر طرب‌انگیز
رندان قدم بیرون نهد، در ورای دروازه‌های شیراز نیز شعر وی همه‌جا دست-
بدست می‌رفت و از تبریز و بغداد گرفته تا هرموز و بنگاله نام و آوازه او
همراه قافله‌ها و کشتیها به‌همه‌جا می‌رسید. وی، به‌اشعار خواجو - شاعر بلند-
آوازه کرمان - که سالهای آخر عمر خویش را در شیراز می‌گذاشت با نظر
تحسین می‌نگریست. از غزلهای وی استقبال می‌کرد و در عین ستایش از سبك
سخن وی خود را استاد غزل نشان می‌داد. با عبیدزاکانی که مثل وی از
دربار شاه‌شیخ به‌دستگاه شاه‌شجاع راه یافته بود ظاهراً رابطه‌ی دوستی داشت یا
آشنایی. با اینهمه شعر وی در این هنگام لطف و عمقی توصیف نکردنی داشت
و همه‌جا شاعران با وی ارتباط داشتند و شاید مکاتبه. با سلمان ساوجی، که
در دربار ایلکانیان - گاه در بغداد و گاه در تبریز - می‌زیست ظاهراً روابط
داشت و پیداست که هر دو شاعر غزلهای یکدیگر را جواب می‌داده‌اند و با
یکدیگر نوشت و خواند داشته‌اند چنانکه با عماد فقیه نیز، که در کرمان
خانقاه داشت و شاه‌شجاع بسبب علاقه به کرمان یا کرمانیان در حق او اظهار
ارادت می‌کرد، رابطه داشت و مشاعره. حتی کمال خجندی، که پایان عمر را
در تبریز می‌گذاشت، نیز به شعر وی با نظر اعجاب می‌نگریست و علاقه. در
دیوانهای تمام این شاعران، اشعاری هست که حاکی است از ارتباط آنها با حافظ
و اینهمه غالباً باید مربوط باشد به همین دوره - دوره شاه‌شجاع. زوال روزگار
محتسب، بهر حال، آرامش خیال را که حافظ از دست داده بود به‌وی بازگرداند
و مخصوصاً قوام‌الدین وزیر - صاحب عیار - در این دوره نسبت به‌وی لطف و
محبت دوستانه داشت. گویند او را در يك مدرسه به‌کار تدریس واداشته بود. از
اشعار دیوان، البته درست نمی‌توان دانست که صاحب عیار چه‌کار دیگری به

این شاعر «دانشمند» وا گذاشته بود. اما از گفته حافظ پیداست که وی او را برای خود به منزله يك حامی تلقی می کرد و يك مربی. آیا اشتغال به يك عمل سلطانی در طی همین دوره بود که سالها بعد او را وامی داشت از بی عملی اظهار ملال کند. ذکر بعضی الفاظ، از آنچه در نزد اهل دیوان رایج است، در پاره ای اشعار او شاید حاکی باشد از يك اشتغال کوتاه او به کار دیوانی. در هر حال در این ایام، آرامش و آسایش او آن مایه بود که خاطرش از باب زندگی در نگرانی نباشد. اما هیچ چیز بی ثبات تر از اوضاع این زمانه نبود، خاصه که «شاه ترکان» دمدی مزاج بود و دهن بین. درست است که شاه شجاع خود يك رند قلاش بود، اما فرق است بین يك رند که شاهزاده ای فرمانروا باشد با يك رند که گدایی باشد مغرور و آزاده. در مسند قدرت يك رند البته وجودی است خطرناك که چون به هیچ چیز سرفرود نمی آورد، به هیچ چیز نیز ابقا نمی تواند کرد. نگرانی و بدگمانی بر احوال وی غلبه داشت و که می توانست «بوی خیر»ی از این اوضاع بشنود؛ در چنین احوالی روزگار حافظ نیز از این بی ثباتی ها برکنار نماند. خواجه قوام الدین، که ظاهراً در خدمت که گاه حرفهای تند و نیشدار می زد^۶، در دنبال يك مأموریت جنگی طعمه بدگمانی پادشاه شد؛ و قتل دردانگیز او، که به امر شاه او را پاره پاره کردند (۷۶۴)، برای حافظ چنان ضربتی بود که حق داشت مثل يك دوست بیرون در فراق این یگانه «امیدجود»^۷ ناله سر کند و با اشك و درد بگوید «کز فراق رخت ای خواجه قوام الدین داد».

با گرفتاریهایی که در دنبال این واقعه در کرمان برای شاه شجاع پیش آمد و با غلبه لشکر سلطان اويس ایلکانی، که در حمایت از شاه محمود چندی بعد شاه شجاع را از شیراز راندند، شاید حافظ بیمیل نبود از این آب و هوای فارس که به چشم وی «سفله پرور» می نمود دل بر کند و برای اجتناب از دیدار دورویان و نابکاران شهر، که يك روز با شاه شجاع دم از ارادت می زدند و روز دیگر با محمود دوستی می ورزیدند، راه بغداد و تبریز و یا دیار هند را پیش گیرد. اما علاقه به شیراز مانع بود و شاید جذبه محبت «آن یار کزو خانه» وی «جای پری بود» شاعر را اجازت سیر و سفر نمی داد. اگر دنیای

درون وی به هیچ افق محدود نمی شد و هیچ حد و مرز نمی شناخت دنیای برون وی محدود بود به چهاردیوار خانه، به چهاردیوار سرزمین سعدی که «مقیم» را اجازه سیر و سفر نمی داد و «مسافر» را از یاد وطن بیگانه می کرد. بعلاوه، شیراز در این زمان پناهگاه امنی بود برای عقل و ذوق. پادشاهان و وزیران آن به شعر و ادب علاقه می ورزیدند. نه فقط شاه شجاع خود شاعری پرمایه بود، برادرش محمود هم از ذوق شعر نصیبی داشت. حکما و شعرا در آنجا فرصت مناسبی برای هنرنمایی داشتند. کسی که آسایش و آزادی عقل و روح را می جست چه جایی از این سرزمین مناسبتر می توانست یافت؟ از این رو بود که حافظ، با وجود نارضایی و دلنگرانی که داشت، نمی خواست آن را ترك کند. يك قرن و نیم پیش - یا اندکی کمتر - که سعدی از تنگ ترکان بیرون رفته بود، آنجا همه ویرانی بود و آشفتگی. اما شیراز حافظ اگر از جهت سیاسی بی ثبات بود از لحاظ فرهنگی امن بود، با فرهنگ ارزنده ای آکنده از عقلهای روشن و دلهای آگاه. در این دو سالی که شاه محمود به اتکای لشکر سلطان اویس در شیراز حکم می راند و شاه شجاع در کرمان و اطراف آن بسر می برد، حافظ با آنکه در شیراز ماند ظاهراً علاقه ای به شاه محمود نشان نداد، هرچند با سلطان اویس، که در واقع محمود دست نشاندۀ او محسوب می شد، البته اظهار علاقه کرد. اما سلطان اویس نیز شاعر بود و تربیت یافته. بعلاوه سلمان، که ظاهراً با حافظ دوستی و نوشت و خواند داشت، در دربار او می زیست و گویا يك بار نیز در همین ایام، وظیفۀ او را به خزانه شاه محمود حواله دادند. اگر سلمان به دنبال این «نخود سیاه» شاهانه به شیراز آمده باشد، می بایست با حافظ ملاقات کرده باشد. آیا در همین مسافرت وی بود که بموجب بعضی روایات حافظ وی را در يك قطعه ستود: ستوده فضلًا خواجه جهان سلمان؟ اینکه بعدها، در بازگشت شاه شجاع شاعر خود را ناچار می دید از کرده خویش عذر بخواهد و گناه آدم را برای خویش بهانه سازد، احتمال دارد اشاره ای باشد به آنچه از روی اجبار یا برحسب مصلحت وقت در مدح این سلطان اویس گفته بود. در چنین احوالی شاعر شیراز که نمی خواست نسبت به شاه محمود چندان علاقه نشان دهد، بی شك برای اجتناب از شر او

ناچار بود به سلطان اویس، که حامی و مربی او بود، اظهار ارادت کند. این اظهار ارادت به يك سلطان شاعر پیشه پر آوازه که سایه «تاج عالم آرایش» بر فارس نیز مثل آذربایجان و عراق سنگینی می کرد، حافظ را از گزند محمود شاه، که ظاهراً وی را دوست و ستایشگر برادر می دید، می توانست در امان بدارد و در امان داشت. وقتی تعدی ترکان جلایر و سفاهتهای محمود شهر زندان را تقریباً از پا در آورد، و کلو حسن از جانب اکابر شیراز به کرمان رفت تا شاه شجاع را به التماس و اصرار به شیراز باز آورد، يك لحظه امیدهای مرده در دل حافظ زنده شد. شاعر شیراز، که در تمام این «مدت ایام فراق» با شوق و ارادت آرزوی بازگشت شاه شجاع را داشت و در طی غزلها پیام شوق و آرزومندی را می رساند، بازگشت این قهرمان محبوب رؤیاهای خویش را مثل يك جشن بزرگ تلقی کرد. يك عید واقعی. ترانه‌ای که برای این عید دلنواز ساخت يك قصیده بود و چند غزل - آگنده از شوق و علاقه^۸. اما این عید واقعی چندان طولی نکشید و خیلی زود مثل يك غروب عید رنگ نومییدی گرفت، از آنکه اقامت در کرمان و دربدریهای غربت پادشاه رند را به احتیاط کشانیده بود و به تظاهر و ریا. آیا بازار زهد و ریا رواج تازه می یافت؟ البته نه. اما شوق و علاقه‌ای زود گذر که شاه نسبت به اهل زهد و تقوی نشان می داد برای حافظ حیرت انگیز بود و دردناك. در کرمان، زاهدان دیار به وی فهمانده بودند که دربدریها و سرگشتگیهای او اگر سببی دارد چیزی جز بی بندوباریهای او نیست و تا وی مثل پدر راه و رسم زهد و پارسایی پیش نگیرد از این گرفتاریها رهایی نخواهد داشت. ازین رو، این بار در بازگشت به شیراز شاه شجاع رسم و راه پدر پیش گرفت. به صحبت زاهدان گرایید و از بی بندوباریهای گذشته خود را دور نگه داشت. خودش البته اهل فضل بود و گذشته از شاعری با تفسیر و حکمت و کلام نیز سروکار داشت. می گویند در مباحثه علمی اکثر طالب علمان مستعد را مغلوب می کرد و حتی شرح حماسه را به درس می گفت^۹. کشاف را به خط خود نوشته بود و مختصر ابن حاجب را نزد قاضی عضد به درس خوانده. حافظه‌ای قوی داشت. مورخ وی نقل می کند که قطعه‌ای شعر عربی را يك بار خوانده بود، سالها بعد آن را از حفظ خواند.

خود وی اشعار عربی می گفت، رساله‌ای هم به عربی دارد در ستایش علم که حاکی است از اطلاعات وسیع او در مسائل راجع به ادب عربی. آیا آن «نگار» حافظ «که به مکتب نرفت و خط ننوشت»، و باز «به غمزه مسئله آموز صدمدرس شد» همین شاه شجاع نبود؟ در واقع شاه آنچه آموخته بود نه از مکتب و مدرسه بلکه از مصاحبت علما آموخته بود و در پرتو حافظه‌ای قوی که داشت. با كمك این حافظه بی نظیر بود که او از مذاکرات با علما هر چه را می شنید ضبط می کرد، بعلاوه از هر فرصت برای آموختن بهره می جست. با اینهمه، در بازگشت به شیراز آنچه وی را به مجلس علما و واعظان شهر می کشانید ظاهراً همه شوق علم نبود، علاقه به جلب توجه عوام بود و تظاهر برای دلجوایی از شیخان و واعظان. از این روی بود که بی تکلف و تشریفات به مجلس درس قوام الدین عبدالله - استاد حافظ - حاضر شد و از مجلس وعظ برخی زاهدان شهر فیض جست. بهاء الدین عثمانی شافعی را که به قول حافظ «امام سنت و شیخ جماعت»^{۱۰} بود قاضی کرد و قدرت و نفوذ بسیار بخشید. حتی يك تن از بزرگان شیراز را به مکه فرستاد تا در آنجا برای مجاوران خانقاه بسازد، و زمین پاره‌ای نیز جهت قبر شاه در آنجا فراهم آورد. همچنین مثل پدر کوشید تا با خلیفه عباسی مصر تجدید عهد کند. این گرگ آشتی که در بین شاه شجاع و اهل زهد رفت در شهر رندان همه جا انعکاس خوبی نیافت و کسانی که این گرایش به زهد را یادآور عهد محتسب می دیدند بسختی از «شاه ترکان» سر خوردند. بدینگونه صحبت زهاد کرمان از شاه رندان، در طی يك دو سال، يك محتسب تازه ساخت - به قول يك مورخ صوفی مسلک عصر - سنی مذهب و معترف به گناه^{۱۱}. اما شاید همین نکته بود که حافظ رند را باز به فروش آورد و نارضایی. آیا در همین ایام بود که شاعر متهم شد به باده خواری و شاهد بازی؟ وقتی يك رند در مسند قدرت بخواهد دم از پارسایی بزند پیدا است که در امر به معروف و نهی از منکر با هشیاری زیر کانه خویش تا کجا خواهد تاخت. ظاهراً در چنین احوالی، برای آنکه جار و جنجال عهد امیر مبارز تکرار نشود، می بایست به امر شاه شجاع برای شاعر - که شاید چندان سربراه هم نبوده است - اتهام‌هایی بر ساخته باشند. يك روایت می گوید که او را با پسر يك مفتی در خلوت بدام انداختند

و رسوایی بیار آمد. روایت دیگر هست که از يك بيت او، بوی الحاد شنیدند و بی اعتقادی به آخرت. می گویند زین الدین تایبادی که این ایام در شیراز بود او را ازین بلیه نجات داد. این تهمت‌ها در آن ایام رایج بود و در هر حال پادشاه رند که به توبه می گرایید، بهانه‌ای هم نیافت تا رند شاعر را نیز - بخاطر بی‌یقیدیهایش - تنبیه کند. آیا در همین دوره‌ها بود که وظیفه او نیز قطع شد و شاعر ناچار شد برای آن به وزیر مراجعه کند - به جلال الدین تورانشاه؛ در همین دوران کدورت و نارضایی بود که ظاهراً خواجه از «عمل» خویش هم دور ماند. در این دوره که شاعر «گذرگاه عافیت» را «تنک» می‌یابد، شکایت تلخی که از «بی‌عملی» دارد حاکی است که آنچه وی را به دوری از دربار شاه شجاع و حتی به مسافرت یزد برانگیخته است، در دنبال این ماجرا بوده است. با اینهمه در چنین حالی است که وقتی دورنمای بیکاری را می‌بیند خم به ابرو نمی‌آورد و بی آنکه «آبروی» رندی - «فقر و قناعت» - را ببرد با خونسردی و جسارت يك رند آشتی ناپذیر زیر لب می‌گوید: با پادشاه بگوی که روزی مقرر است. مناعت و غروری که در این پیام اوهست رندی را نشان می‌دهد که سرگرانی و تکبر را حتی از پادشاه وقت نیز نمی‌تواند تحمل کند. اگر يك روایت حبیب السیر درست باشد، شاه شجاع وقتی هم با لحن اعتراض به حافظ گفته بود که غزلیات تو از مطلع تا مقطع هیچیک بریک شیوه نیست و این در شیوه غزل خلاف سنت است. درست است که حافظ يك جواب سربالا هم به این اعتراض داده بود و با این جواب شاه ترکان را رنجانیده بود، اما همین اعتراض پادشاه مناعت و غروری را که در شاعر بوده می‌بایستی چنان آزرده باشد که همین گفت و شنود - اگر واقع شده باشد - برای اینکه شاعر را از شاه دور کند کفایت کرده باشد. هرچه بود، شاعر این بار خود را از دربار کنار کشید و شاید نیز تحت تأثیر غلبه شیخان و زاهدان از نظرافتاد. این دلنگرانی، که دو رند را یکچند از یکدیگر دور داشت، تا چه مدت طول کشید؟ درست معلوم نیست. اما ظاهراً چندان دوام نیافت، از آنکه «زهدورزی» شاه هم که نه «از غایت دینداری» بود بسرآمد و شاه ترکان در گیر و دار حوادث تازه‌ای که پیش آمد باز بر سر باده خواری رفت و بر سر عیاشی. در غزل‌های

خواجه صحبت از عفو شاه شد و از دوستی او. نه آيا رنديهای حافظ گناه صعبی نبود، خاصه با کرم «پادشاه خطابخش جرم پوش» ؟ بهر حال گویی در همین دوران کدورت و نگرانی بود که حافظ - شاید از ترس جان - برخلاف میل قلبی آهنگ سفر کرد به یزد. آيا در همین ایام بود که آب و هوای فارس را سفله پرور می یافت^{۱۲} و با وجود علاقه‌ای که تورانشاه در حق وی داشت آرزوی سفر می کرد؟ در هر حال قبل از آنکه آهنگ این سفر کند، نیز با ساکنان شهر یزد از دوستی سخن گفته بود و دلنوازی. حتی نسبت به شاه یزد اظهار بندگی کرده بود. اما شاه یزد نه کسی بود که بتواند از این رند شیراز - چنانکه باید - پذیرایی کند. حافظ، هر چند با وی دیدار کرد و این شاه جوان را، که برادرزاده و داماد و معارض شاه شجاع بود، نیز مدح کرد، از وی نوازش نندید. مع هذا، سفر یزد یا لا اقل مدت دوری از شیراز، چنانچه از قراین بر می آید، کمتر از دو سال نکشید^{۱۳}. نصره الدین یحیی پادشاه یزد که این ایام پهلوان - اسد را در کرمان بر ضد شاه شجاع تحریک می کرد، در سر خیال استقلال داشت و در اختلاف بین شاه شجاع و محمود دورویی می ورزید. گاه با محمود همدست می شد و گاه با شاه شجاع دم از انقیاد می زد. اما شهر را، چون میراث پدران می دید، آباد می داشت و با عواید مختصر که داشت در آنجا بناهای خوب ساخت و بازارها و خانقاهها^{۱۴}. مسافرت به یزد، برای حافظ خاطره خوبی نگذاشت. تمایلات زاهدانه‌ای که در شهر غلبه داشت نه شاه یحیی را - که خود ظاهراً با خست و صرفه جویی تمام زندگی می کرد - مجال آن می داد که به يك شاعر رند آزاداندیش چنانکه باید عنایت ورزد نه این دارالعباد آرام را برای حافظ چندان محیط مهمان نواز مساعدی ساخت. در همین سفر بود که شاعر «نظر - باز» شیراز بانومیدی و تأثر، «سرای قاضی یزد» را، به ایهام، از «علم نظر» خالی یافت^{۱۵}. در هر حال، با آنکه یزد در این ایام تفرجگاههای خوب و مدارس و خانقاههای با رونق داشت، مسافر شیراز در آنجا قراری نیافت. اگر آن گونه که از يك قطعه دیوان^{۱۶} وی استنباط می شود در پایان سفر دو ساله که بختش «به خانه باز آورد» باز از ترس طلبکار ناچار شد، در خانه «قاضی شیراز» بست بنشیند، چون جز به یزد سفر طولانی دیگر نداشته است می توان دریافت که

آنچه از شاه یحیی عاید شاعر شد می‌بایست تا چه اندازه فروتر از انتظار او باشد. در هر حال پیداست که حافظ، خیلی زود از این مسافرت پشیمان شد. شاعر نازك طبع غم‌غریبی و غربت را بر نمی‌تافت و از ممدوح، که ظاهراً به اینکه «مکارم» وی را به «آفاق» برند اهمیتی نمی‌داد، «وظیفه و زادسفر» که انتظار داشت نمی‌یافت.^{۱۷} بعلاوه شبخ مرگ هم که ظاهراً از پیش چشم وی نیز مثل خیام هرگز دور نمی‌شد او را نگران می‌کرد و در آن تنهاییها و پریشانیه‌ها آرزو می‌کرد «که روز واقعه پیش نگار خود» باشد.^{۱۸} این اندیشه پشیمانی او را افزود و از اینرو با موکب تورانشاه - وزیر تازه شاه شجاع - که ظاهراً از سابق و پیش از وزارت خویش با خواجه آشنایی داشت و در این ایام گویا جهت دیدار شاه یحیی به یزد آمده بود به شیراز بازگشت. سکون خاطر او با سفر و سختیهای آن سازگاری نداشت، ازینرو ظاهراً دیگر علاقهای به سفر نشان نداد. آیا به اصفهان هم سفر کرد؟ در واقع شاهان و وزیرانی که وی با آنها ارتباط داشت در این ایام مکرر به اصفهان رفت و آمد می‌کردند. در این صورت شاید علاقهای که حافظ به «زنده رود و باغ کاران»^{۱۹} اظهار می‌کند نشانه‌ای باشد از مسافرتش به آن حدود. آیا در سفر یزد به اصفهان رفته است؟ از مآخذ کهنه و در خور اعتماد چیزی بدرستی در این باب نمی‌توان استنباط کرد. از اینها گذشته يك مسافرت دریایی هم به وی نسبت داده‌اند که گویند ناتمام ماند و شاعر بسبب بیم طوفان در نیمه راه حرکت از آن صرف نظر کرد. گفته‌اند این سفر را بخاطر شاه هرموز کرد یا به دعوت پادشاه دکن - محمود شاه بهمنی. اما از دیوانش برگه‌ای که این روایت را بدرستی تأیید کند بدست نمی‌توان آورد. بیشتر بنظر می‌آید که قصه را ساخته باشند تا تفسیرهای عامیانه دلپذیری درست کنند برای بعضی اشعار ایهام‌آمیز شاعر. در هر حال حکایت خوبی است برای آنکه غور کلام حافظ را وقتی می‌گوید: غلط کردم که يك طوفان به صد گوهر نمی‌ارزد بروشنی تفسیر کنند. البته روح سلامت طلبی که در شاعر هست می‌بایست وی را از چنین سفرها - اگر هم آغاز کرده باشد - منصرف ساخته باشد. آنچه مسلم است، در طی سفر یزد، در این زندان اسکندر، شاعر بخوبی دریافت که طبع رمیده و آرام وی، غم‌غریبی و غربت را بر نمی‌تابد و چاره‌ای ندارد جز آنکه

به شهر خود رود و شهریار خود باشد. ازین رو بود که همراه جلال‌الدین تورانشاه به شیراز بازگشت - به ملک سلیمان. این جلال‌الدین تورانشاه، چند سالی پیش از این، در ابرقوه، به‌ایام دربدری، به‌خدمت شاه شجاع در آمده بود؛ و در هنگام بازگشت شاه به شیراز، نزد وی حرمت و تقرب تمام می‌داشت. حافظ نیز می‌بایست در همین ایام بازگشت با وی دوستی یافته‌باشد. علاقه‌ای که شاه شجاع به این خواجه نام‌آور نشان می‌داد، در همان اوان، محرك رشک وزیر وقت شد که وی را نزد شاه متهم به ارتباط با محمود شاه کرد. تورانشاه به زندان افتاد، اما خیلی زود تبرئه شد و به وزارت رسید. آزادی وی از محبس و رسیدنش به وزارت برای حافظ، که ظاهراً ازدور نگران حال این خواجه با حشمت بود، نوید بشارت بود، و شاعر در وجود وی يك ماه کنعانی می‌یافت که زندان را بدرود می‌کرد تا مسند مصر را به‌وجودخویش بیاراید^{۲۰}. این مایه دوستی می‌بایست وزیر تازه را واسطه تجدید عهد کرده- باشد بین دو رند - شاه شجاع و حافظ .

در این زمان شاه شجاع با محمود - برادرش - در جنگ بود و در اصفهان گرفتاریهایی داشت. بعلاوه کرمان را نیز دستخوش طغیان پهلوان اسد می‌دید که دم از استقلال می‌زد. سوءظن به پسران هم - اویس و شبلی - که با پدر می‌خواستند معامله‌ای را که وی با امیرمبارز کرده بود تجدید کنند، خاطر وی را نگران می‌داشت. گذشته از اینها درد پای مزمن نیز وی را آزار می‌داد، و اینهمه باز شاه رند را از توبه و زهد دور می‌کرد. يك بار دیگر شاه به جاذبه گناه تسلیم شد و باز مجلس وی میعادگاه شاعران و مطربان و دل‌فکان و رندان گشت. بدینگونه بار دیگر در این مجلسهای رندانه که شاه به‌عشر تجویی و حاتم بخشی می‌نشست، حافظ به‌وساطت خواجه تورانشاه وزیر محبوب شد و باز چنان دوستی بین این دو رند پدید آمد که یاد دوران به‌واسطه از خاطر شاعر فراموش شد.

صحبت تورانشاه وزیر، که در مورد شاه شجاع حق‌گویی و وفاداری می‌ورزید، و در مصاحبت شاعر دم از فقر می‌زد، این محیط دوستی را بوجود می‌آورد. اما علاقه شاه به شعر و ادب آن را گرمتر می‌کرد و سادگی و فروتنی

حافظ به آن رنگ پیریایی می داد. محرك واقعی این دوستی، بهر حال، بیشتر علاقه‌ای بود که شاه شجاع به شعر و ادب داشت. خود وی از شعر لذت می برد و با اشعار قدما - فارسی و عربی - مأنوس بود. غزل را با لطف و حال می گفت و حتی بعضی قطعات دارد آگنده از ذوق حماسه و هزل. در شاعری گویی فرصتی می جست برای آنکه آلام و آمالی را که جبروت و حشمت شاهانه مانع ابراز آن بود بیان کند. در سالهای سرگردانی که اختلاف با شاه محمود وی را از شیراز رانده بود يك منظومه ساخت به نام ده نامه - (روح العاشقین در بحر هزج - که باقی است و حاکی از تألمات واقعی شاهانه وی در آن ایام^{۲۱}). غزلها و قطعه‌هایی که نیز از او باقی است اگر چند بسیار نیست اما نشان می دهد که شاه ترکان شعر را يك تفنن ساده نمی شمرد. است بلکه در آن صرف اوقات می کرده است. حافظ نیز گاه بعضی اشعار وی را استقبال می کرد. «دلم جز مهر مهرویان طریقی بر نمی گیرد، که مطلع يك غزل مشهور شاعر است جوابی بود به يك غزل شاه شجاع که لطف و ظرافت آن نمی توانست در حافظ بی تأثیر مانده باشد^{۲۲}. بیهوده نیست که شاعر شیراز در این غزل خویش «ز شاهنشاه عجب» می داشت «که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد». غزل دیگرش نیز که در طی آن «هاتفی از گوشه میخانه دوش، وعده رحمت می دهد استقبالی است از يك غزل شاه با همین وزن و قافیه^{۲۳}، که طراوت بیان و شور و حالی که در آن است می بایست مایه تحسین و اعجاب حافظ شده باشد. بعلاوه بعضی اشعار و منشآت عربی هم که از او باقی است نشانی است از علاقه‌ای واقعی که این پادشاه داشته است به معلومات رایج در عصر خویش. این احوال البته وی را نزد دوستداران معرفت محبوب می کرد، اما سادگی و ظرافت رندانه او سبب می شد که عامه مردم نیز گاه او را با تحسین و اعجاب عاشقانه‌ای بپرستند. پهلوانان و کلوها در این ایام نیز، مثل روزگار بواسحق، حرمت و نفوذی داشتند. در سالهای دوری و دربدری شاه، تنها قدرتی که می توانست از حقوق عامه در مقابل مهاجمان ایلکانی دفاع کند نفوذ همین کلوها بود و پهلوانها. همین ها بودند که زمینه را برای بازگشت شاه - شجاع درست کردند و يك تن از آنها بود که هم به کرمان رفت با پیام و

درخواست شیرازیان. این پهلوانان، که غالباً رندان و عیاران محله‌ها هم سر-
سپرده آنها بودند، در دستگاه شاه نفوذی پیدا کردند با مأموریت‌های مهم. يك
تن از آنها - پهلوان اسد - مدتها حکومت کرمان یافت و وقتی بر وی شورید
سر در سر این کار نهاد. اصفهان را به يك پهلوان دیگر داد - پهلوان خرم -
و بعد از او به پهلوان محمد زین‌الدین. نام عده‌ای از این پهلوانان - که
بعضی‌شان حتی از خراسان می‌آمدند - در زمره سرداران و نام‌آوران درگاه
وی هست و حاکی است از رابطه نزدیکی که بین او وجود داشت و طبقات
عامه. در واقع شاه‌شجاع در دلجویی از عامه نیز هیچ دقیقه‌ای را فرو نمی-
گذاشت. می‌گویند يك روز، موکب شاهانه وی با حشمت و جلال بسیار
از کوچه‌های شیراز می‌گذشت. مردم، چنانکه رسم است، از در و بام با
کنجکاوی و علاقه به تماشا آمده بودند. از بام خانه‌ای صدای پیرزنی برخاست
که دختر را صدا می‌زد: فاطمه خاتون، اگر می‌خواهی شاه‌شجاع را ببینی به
بام بیا. شاه‌شجاع که این حرف را شنید توقف کرد. همراهان سبب پرسیدند،
گفت تا فاطمه خاتون ما را نبیند از اینجا قدم برنخواهیم داشت. در واقع
نیز آنقدر ایستاد تا فاطمه خاتون از بالای بام توانست موکب باشکوه وی را
چنانکه می‌خواست نظاره کند^{۲۴}. رفتاری چنین ساده همه جا او را نزد عامه
محبوب می‌کرد. در اینصورت عجب نیست که وقتی دشمن وی پهلوان اسد در
کرمان سقوط کرد (۷۷۵)، مردم اظهار شادی را به‌نهایت رساندند. می‌گویند
پهلوان یاغی را کرمانیها پاره پاره کردند، و گوشت او را در دکانهای قصابی
خرید و فروش. چندی بعد هم که نخست سلطان اويس و سپس شاه محمود هلاک-
شدند (۷۷۶) دوستداران شاه شجاع برای بقای دولت او دعا کردند.

دوستی شاه‌شجاع، در این ایام در دل حافظ نیز موج می‌زد. غزل‌های
وی شاهد این دوستی است و اگر شاعر در آنها از ممدوح مثل يك معشوق
یاد می‌کند فقط يك شیوه بیان شاعرانه نیست، حاکی است از احساسات قلبی.
حتی وقتی مقارن این ایام شاه‌شجاع یکچند به آذربایجان رفت (۷۷۷)، حافظ، که
همراه موکب شاهانه نبود، در غزلی که با شور و اشتیاق به یاد شاه سرود، از
مبا می‌خواست تا در آن «ساحل رودارس»، که شاه شیراز در آنجا به عیش و تفریح

می‌گذرانید از جانب وی «بوسه» «برخاک آن وادی» زند و علاقه و اشتیاق شاعر را برساند^{۲۵}. در چنان احوالی اگر «نام حافظ» «برزبان کلک‌شاه» می‌گذشت، دیگر شاعر آرزویی نداشت و اینهمه نشان می‌دهد که در این روزگار این رابطه شاه و شاعر از نوع ارتباط بین دو دوست بوده است نه از نوع رابطه ممدوح و ستایشگر. بعلاوه دربار شاه‌شجاع در این روزها که شاه محمودهم از میان برخاسته بود، مرکز قدرت بود در عراق و فارس. شاهان و بزرگان اطراف به آنجا با چشم تحسین و علاقه می‌نگریستند، و حافظ، که منظور شاه بود، نیز البته نزد دیگران محل توجه بود و احترام. شهرت وی دیگر نه محدود به حوزه دربار آل مظفر بود و نه حد و مرز فارس را می‌شناخت. پادشاه هرموز، قطب‌الدین تهمتن بن تورانشاه نادیده برای وی هدیه‌ها می‌فرستاد و در حق وی لطفها می‌کرد و نواختها. این «پادشه بحر» که در حق حافظ «بنده نوازیها»^{۲۶} می‌کرد، که گاه به شیراز آمده بود و بی‌شک باشعر و فضل‌شاعر آشنایی کافی داشت. اتابک پشنگ - پادشاه لر - از صحرای ایذج با شاعر شیراز ارتباط داشت و از جام زرافشان خویش جرعه‌ای به این رند شیراز هدیه می‌کرد. حتی سلطان غیاث‌الدین - غیاث‌الدین بن اسکندر پادشاه بنگاله - نیز از «ماورای بحار» برای وی هدیه و پیام می‌فرستاد و از وی درخواست شعر و غزل می‌کرد که وی برایش ساخت: ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود. این حدیث سرو و گل و لاله بعدها يك دشواری عمده شد در شعر حافظ. خاصه که در دنباله‌اش هست: کاین بحث با ثلاثه غساله می‌رود. صحبت از ساقی بود و از سرو و گل و لاله، که حافظ در جای دیگر دیوان از نظائر آنها به عنوان جوانان چمن یاد کرده است^{۲۷}. برای يك رند - يك رند غزل سرا - وقتی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود چه بهتر از آن است که این بحث با ثلاثه غساله رود. ثلاثه غساله، همان کاس سه گانی، همان سه تایی حکیمان است که شاعران از آن بسیار صحبت کرده‌اند^{۲۸} و گفته‌اند که هر غبار درد و اندوه را در وجود آدمی می‌شوید و به فراموشی می‌سپارد. کدام مضمونی مناسبتر از این برای يك غزل هست؟ نه آخر ساختمان شعر، که لفظ بنگاله را همراه دارد، نیز با لاله مناسب است دارد و با ثلاثه غساله؟ اما غرابتی که در ترکیب ثلاثه غساله

هست و یادآور زبانی است که اهل مدرسه شاید از باب ظرافت آن را بکنایه برای شراب بکار می‌برده‌اند بعدها شارحان را واداشته است که در تفسیر بیت قصه‌ای بسازند - کاری که مکرر درباره شعر حافظ و دیگران کرده‌اند^{۲۹}. بموجب این قصه، غساله را نام يك مطربه هندی دانسته‌اند، و سرو و گل و لاله را نام دختران او. نقل هم کرده‌اند که سلطان غیاث‌دین مصرع «ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود» را گفت و نتوانست آن را تمام کند، چون شاعران مجلس هم - نمی‌دانم چرا - نتوانستند آن را پایان آرند، چند بازرگان از اهل فارس، صحبت حافظ شیراز را بمیان کشیدند و شاه از آنها خواست که وقتی به شیراز می‌روند از وی به نام سلطان درخواست کنند بر مصرع سلطان غزلی بسازد، و او نیز ساخت که بعد آن را به بنگاله فرستاد نزد سلطان. درست است که آنچه در باب سرو و گل و لاله گفته‌اند مجعول است اما در مجلس سلطان غیاث‌دین شاید که وقتی از شاعر یاد کرده باشند و بازرگانان فارس که در آن دستگاه راه داشته‌اند، ممکن هست که از این «افتخار شهر» خویش تعریفها کرده باشند و ستایشها. در واقع شاعر شیراز در این ایام در شهر خویش - مثل تقریباً هر جای دیگر که زبان فارسی در آنجا رایج بود - محبوبیتی تمام داشت. چنانکه از بزرگان و نام‌آوران شهر نیز - گذشته از دستگاه شاه و وزیر - نواخت و احترام می‌دید. فخرالدین عبدالصمد - يك تن از این نام‌آوران که ظاهراً جز در دیوان حافظ هیچ جا ذکر و چنین مخلصانه از وی دیده نشده است - نسبت به وی توجه خاص داشت و کسی بود که در این قحط - سال آدمیت شاعر می‌توانست به غمخواری او دل ببندد. کمال‌الدین ابوالوفا که از این خواجگان شهر بشمار می‌آمد در حق وی نیکیها می‌کرد و وفاداریها. این مایه دوستی و ارادت که از دور و نزدیک نسبت به شاعر اظهار می‌شد برای شاه موجب ناخرسندی می‌شد و مایه رشك. در واقع، اگر درست باشد که شاه شجاع - با داعیه شاعری که داشت - به شهرت و آوازه حافظ رشك برده باشد، می‌بایست تا حدی نیز بسبب علاقه‌ای باشد که شاهان اطراف به این شاعر بزرگ شیراز نشان می‌دادند. در هر حال حافظ، که در این روزها اندك اندك سایه شوم و سنگین پیری را بر شانه‌های خسته خویش احساس می‌کرد، از این مایه شهرت و

آوازه که محرك رشك و حسد پادشاه وقت نسبت به وی بود ظاهراً لذت می برد و احساس غرور می کرد. اما دیگر نوبت لذت و غرور گذشته بود، شاه شجاع سالهای آخر عمر خویش را می گذرانید و پیری حافظ نیز در اندوه و تأثر فرو می رفت.

این سالهای آخر برای شاه شجاع دوران مصیبت و مرارت بود و شاه رندان کفاره شرابخوریهای بی حساب خویش را می داد. گذشته از درد پا که از سالها باز او را رنج می داد، بیماری جوع البقر - که سیری نداشت - نیز وی را تحلیل می برد. داغ مرگ پسرش سلطان اويس (۷۷۷)، که بعضی آن را مسبوق به امر وی دانسته اند، هنوز کهنه نشده بود که مصائب تازه برایش روی داد. در راه سلطانیه، يك شب در مستی حکم کرد تا پسر دیگرش سلطان شبلی را - که از وی بیمناك بود - کور کردند. چندی بعد خبر وفات مادر و برادر - زاده اش (۷۸۵) به وی رسید. شاه رندان، که در شور جوانی تمام احساسات لطیف اخلاقی را ضعف می خواند و ناچیز می شمرد، اکنون در ضعف بیماری و پیری نمی توانست نیش این دردهای قلبی را حس نکند. افراط در شرابخواری و شهوترانی مزاج وی را در طی سفرهای جنگی منحرف کرد. بیماری جوع و درد پا وی را آزار می داد. در شولستان چنان در موج شراب غوطه خورد که به قول يك مورخ مستی وی به مستی می پیوست. آخر، بیماری رند فرسوده را به بستر انداخت و از نومیدی به توبه کشانید. وقتی، در پایان چند روز بیماری وفات یافت (۲۲ شعبان ۷۸۶)، سرنوشت او برای دوستان هنر مایه تأسف شد. مرثیه کوتاه حافظ، که به مناسبت توبه آخرین روزهای عمر شاه و رحمان لایموت، را ماده تاریخ وفات وی یافته بود، اشك درد آمیزی بود که يك رند پیر در سوك يك رند جواتر می ریخت. اما این رند پیر اکنون در قله افتخار بود و دنیایی را که رند جوان ترك می کرد در موج فکر و ذوق خود فرو می شست.

رند در بن بست

در این سرپرشور که گذشت عمر نیز گرد پیری بر تارك آن پاشیده بود و با اینهمه، از گرانی که داشت به «دنی و عقبی»، فرود نمی آمد، چه اندیشه‌ای نهفته بود؟ اندیشه‌ای مرموز، عظیم و خوف‌انگیز که بیرون از وسعت بی - انتهای خود، هیچ چیز را بزرگ نمی یافت، به هیچ چیز آری نمی گفت و به هیچ چیز تسلیم نبود.

این اندیشه چه بود؟ رندی که در کشمکش بین عقل و قلب انسانی به هیچ چیز اطمینان کامل ندارد البته باطن خود را به آسانی پیش هر کس کشف نمی کند؛ اما کسی که به جزم و یقین يك «حافظ» خلوت نشین ساده دل قانع نیست پیدا است که باطنش باید به نوعی شك هم آلوده باشد. البته نه شك يك ملحد که ایمان را به خاطر عقل نفی می کند، بلکه شك يك عارف که عقل را به خاطر عجزی که از ادراك ایمان دارد در خور تحقیر می یابد. بدینگونه اگر در کشمکش بین عقل و وجدان و در مقابل فضولی و پرمدعایی عقل، شاعر وجود خویشتن را تسلیم شك می بیند آنچه را نیز از دریچه قلب احساس می کند در خور شك می یابد و آنجا که در قلمرو عقل راه خویش را پایان یافته حس - می کند در قلمرو عشق امتداد بی پایانیها را دنبال می کند - در فرازونشیب وجدان عرفانی. البته در شعر وی نشانی از شك و حیرت فلسفی نیز هست. بعلاوه کسی که حکمت و کلام و عرفان می خواند و با شعر ابونواس و ابوالعلاء معری و خیام آشنایی دارد، در تمام اینها می تواند آبشخوری بیابد برای شك و حیرتی که هرگز انسان متفکر را - حتی در نورانی ترین لحظه های یقین خویش

— یکسره آرام و بی‌تزلزل باقی نمی‌گذارد. در واقع چنین اندیشه‌ای حتی در قرآن نیز آنجا که از قول کفار و مشرکان حرفهای حیرت‌آمیز نقل می‌شود بسا که دستاویزی بیابد برای مزید سرگردانیها. وقتی شاعر در تفسیر می‌خواند که يك عرب استخوان پوسیده‌ای را پیش چشم پیغمبر در دست خویش فروسود و خاک کرد و در آن دمید و بعد پرسید: که می‌گوید این را دوباره زنده خواهند کرد؟ عقل او که در آنچه تعلق به قلمرو ایمان دارد خود را از ادراك اسرار ناتوان می‌یابد در شك فرو می‌رود و حیرت. اعاده معدوم؟ آیا معاد جسمانی اعاده معدوم است که فلاسفه و اهل تناسخ امکان آن را انکار می‌کنند و حتی بعضی از معتزله هم آن را ناروا می‌شمرند؟ اما این قاضی عضد، که مواقف او در عهد حافظ همچون يك شاهکار فکر دینی ستایش می‌شود چنین امری را ممکن می‌شمارد و اثبات می‌کند^۱. شاید مکرر عقل عصیانگر یا محجوب‌شاعر این سؤال را پیش خود طرح کرده باشد. درست است که پایان کار را عقل نمی‌تواند درست درك کند، درست است که معاد را هیچ مسلمانی نمی‌تواند انکار کند. اما صحبت از اعاده معدوم است و معاد جسمانی. با اینهمه اگر بعضی حکما و امثال زنادقه و براهمه در این حرفها تردید کرده‌اند نمی‌توان تردید آنها را بهانه‌ای یافت برای انکار این حرفها. چرا که این تردید در عین حال ممکن است این اندیشه را بخاطر آورد که تحقیق در این مسایل در حد عقل محدود انسانی نیست. در شعر حافظ با آنکه آثار این شك و حیرت هست شك و ی‌نشان سعی در انکار قدرت عقل هست اما نشان کوشش در نفی دنیای غیب نیست. در اینکه رازی در پس پرده هست حافظ شك ندارد اما می‌پرسد که در چنین دستگاه مرموز و پیچیده‌ای که ورای پرده هست، با ضعف و عجزی که محدودیت بر وی تحمیل می‌نماید، عقل ضعیف رای فضولی چرا کند؟ می‌اندیشد که انسان چه فایده دارد که دایم از «راز دهر» جستجو کند و از چیزهایی که اندیشه کردن در آنها عیش و امید انسان را متزلزل می‌دارد. کدام حکمت هست که این معمای عظیم را گشوده باشد؟

بعلاوه، حکمت چیز تازه‌یی به انسان نمی‌آموزد و اگر تأثیری در انسان دارد، شاید فقط این اندازه باشد که عقل را در مقابل مسائلی که تعلق

به قلمرو ایمان و حتی اخلاق دارد به حیرت و تردید وامی‌دارد. عقل، عقل راستین که از عوالم قلبی و ایمانی بیگانه به نظر می‌آید، اگر بر حیات انسان حکمفرما شود جز تزلزل و حیرت هدیه‌ای ندارد و هیچ خوشبختی را ممکن نخواهد کرد. حکما در باب همه چیز عالم از جوهر فرد تا فلک اعظم صحبت می‌کنند، اما طبیعت که همه اسرار و رموز در وجود او نهفته است به حقارت اندیشه و ضعف استدلال آنها لبخند می‌زند و باز همچنان مثل ابوالهول یونانی معمای خود را مخفی نگه می‌دارد.

در آنچه مربوط به قلمرو دنیای ماورای حس است بدون شك حافظ که گاه وضعی شبیه به وضع خيام نشان می‌دهد - شك. اما ذوق ایمان که جای جای بوی خوش آشنایی به کلام او می‌بخشد نشان می‌دهد که شك او برخلاف آنچه در اولین نظر بخاطر می‌آید شك ملحدانه نیست، شك عارفانه‌ای است که حکمت و عقل را از نیل به آنچه در ورای پرده هست عاجز می‌یابد، اما عجز و محدودیت عقل را هم دستاویز آن نمی‌کند که آنچه را در پس پرده نشان می‌دهند و هم بشمرد و نفی کند. وقتی خاطر نشان می‌کند که «راز درون پرده» را از «زاهد عالیمقام» نباید پرسید و فقط «رندان مست» ممکن است از آن آگهی بدهند در واقع نشان می‌دهد که وی در اینکه چیزی در ورای پرده هست شك ندارد شك در این دارد که زاهد و حکیم که از راه عقل و نقل از آن خبر می‌دهند در آن باره آنچه می‌گویند درست باشد. بنابراین تفکر حافظ نه بر شك لاادریه مبتنی است نه بر حکمت عندیة^۲ و با آنکه سیرت لذت را هم که تعلیم خيام و در واقع میراث اپیکور است، تا حدی مأخذ سلوك اخلاقی خویش می‌شمرد شك گرایي و لذت جویی او ناشی از نفی آنچه ماوراء حس است - و اهل ایمان آن را غیب می‌خوانند - نیست و در واقع از همین جاست که در جهان بینی او لذت جویی و شك گرایي فیلسوف با قناعت جویی و استغنا طلبی عارف بهم می‌آمیزد و تعلیم او را که کشمکش دایم بین قلب و عقل همواره يك نوع دوگانگی نیز بدان می‌دهد تبدیل به نوعی فلسفه عرفانی می‌کند. با این فلسفه عرفانی است که او فاصله لذت جویی جسمانی را با عشق الهی درمی‌نوردد و آن دو را بهم می‌پیوندد - در واقع عشق حتی در جنبه انسانی و جسمانی خویش

علقه خودی را در وجود انسان فرو می‌کوبد و با تلقین غیرپرستی، او را از خویشتن خویش بیرون می‌کشد. اینجاست که حافظ عشق را کیمیای هستی تلقی می‌کند و امری که مس وجود انسان را می‌تواند جلا ببخشد و تبدیل به زر کند.

در حقیقت آنچه این عشق را، حتی در جلوه انسانی آن همچون کیمیای وجود نشان می‌دهد گستردگی پردامنه‌ای است که از خودرهایی، ناشی از آن به حیات انسان می‌دهد. این سرشاری و گستردگی حیات است که منشأ واقعی ذوق لذت‌جویی را نیز در شعر حافظ تبیین می‌کند. بدون شك این ذوق‌عشرت. جویی نیز مثل گرایش به شك و حیرت نقطه‌های شباهت و اشتراك دنیای حافظ را با دنیای خیام عرضه می‌دارد. در واقع عشق از آنجا که به هر صورت هست خودی انسان را با خودی «غیر» پیوند می‌دهد به حکومت مطلق العنان خودی پایان می‌دهد و انسان را از خود به‌ورای خود می‌برد. آیا يك تفاوت عمده بین لذت‌جویی حافظ با لذت‌جویی خیام در همین نکته نیست که وی در لذت دریچه‌ای را می‌جوید که او را به آفاق از خودرهایی راه دهد، در صورتی که خیام آن را چون وسیله‌ای تلقی می‌کند که او را از همه چیز بگسلاند و فقط به خود بازگرداند - به خود، که نزد او مرکز واقعی هستی است و ورای آن جز مرگ، گور، و عدم محض چیز دیگر نیست؟ لذت جنسی، شراب، و دوستی بیشك برای حافظ نیز مثل خیام زندگی انسانی را گستردگی و سرشاری می‌داد اما برخلاف خیام این سرشاری و گستردگی در این دایره تنگ محدود نمی‌ماند چرا که غایت آن گریز از خودی بود - از خودی که تمام کاینات را محدود می‌کند و در دایره تنگ وجود خود درون می‌کشد. حقیقت آن است که برای او نیز مثل خیام و حتی مثل هوراس فکر اغتنام فرصت ناشی از تأمل در تزلزل احوال عالم بود با اینهمه آنچه را در این تزلزل مایه رنج بشمار می‌آمد وی ناشی از تعلق انسان به خودی می‌دید ورهایی از این رنج را از طریق رهایی از خودی ممکن می‌یافت. وقتی می‌خواهد به می‌پرستی نقش خود را بر آب زند، برای آن است که راه رهایی را بیابد و تا خراب کند نقش خود - پرستیدن. درست است که دنیای او برخلاف دنیای خیام تنها يك بعد حسی و مادی

ندارد تا با مرگ تمام شود، بلکه آنجا هم که دنیای حس به پایان می‌رسد دنیای او با ابعاد دیگرش امتداد و مداومت خویش را دنبال می‌کند با اینهمه او، مثل هر عارف راستین دیگر، به این نکته نیز توجه دارد که در طی تحول و تجدیدی که وجود در توالی نشأت‌های مستمر خویش دارد انسان باید در هر نشأت از این مراحل توالی که هست تمام آنچه را کمال آن نشأت بدان مربوط است در وجود خود جذب و حل کند. نشأت دیگر هر چه باشد، و فرجام نشأت حاضر نیز به هر صورت که در رسد، زندگی در حال حاضر از انسان طلب می‌کند که داد آن را بکمال بدهد و حقش را بدرست ادا کند. لذت جویی حافظ يك پايه‌اش نیز در این طرز تفکر است و بدین گونه وی، این لذت جویی را همچون يك گونه مذهب عرفانی تلقی می‌کند و رند واقعی را که از تظاهر و ریا برکنار می‌یابد بر همین نشان می‌شناسد که خود را تسلیم عشق، و تسلیم عشرت می‌کند و فتنه چو در عالم او افتاد، برای آنکه از گزند خودبینی‌ها - که انسان را در فتنه‌ها از تفکر به غیر می‌ترساند و غالباً به خود و به اندیشه مصلحت خود باز می‌گرداند - رهایی پیدا کند، مثل يك عارف کامل «به جام می» می‌زند و «از غم کران» می‌گیرد. مع هذا ذوق آزادگی و قناعت عارفانه که حتی لذت جویی هوراس را نیز متانت و عظمت يك رسم و راه فلسفی می‌بخشد به حافظ نیز این نکته را می‌آموزد که در جستجوی لذت و عشرت جوهر انسانیت را نباید قربانی کرد. اگر وی فقر و قناعت را يك نوع ملك و گنج خالی «از آسیب زوال» تلقی می‌کند، اگر به فقر و قناعت می‌گراید و وسوسه مال و جاه را که در خدمت سلطان با قربانی خواستن دانش و آزادگی و دین و مروت، به دلنوازی وی می‌آید از خود دور می‌کند شاید تا حدی نیز از آن روست که تجربه زندگی به او نشان می‌دهد وقتی ثروت قابل ملاحظه‌ای جمع شد دیگر تمام روح و عمر انسانی می‌بایست برای حفظ و دفاع آن تجهیز و فدا شود و بدین گونه، از آن پس با وجود ثروت و قدرت، صلح و آسودگی که هدف واقعی حیات انسان چیزی جز آن نیست فقط يك رؤیای پریشان خواهد نمود. ازین روست که با تسلیم عارفانه‌ای تأکید می‌کند که «چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند» و چون در این قسمت به هیچ وجه «برمن و تو در اختیار نگشادند»، «رضا به داده بده

و زجبین گره بگشای، «وراندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر، چرا که این نارضایی خود آسودگی و صفایی را که هدف زندگی است يك چند مکدر می سازد و در عین حال آنچه را جبر - تقدیر الهی - بر انسان تحمیل کرده است نمی تواند دگرگون کند. این تسلیم و رضای او که يك منشأ فلسفی دارد البته ناشی از دون همتی یا مسئولیت گریزی بیقیدانه نیست ناشی از توجه به اجتناب ناپذیری يك نوع جبر است و در عین حال ناشی از توجه به لزوم حفظ و رعایت آرامش قلبی. بدین گونه جبر انکار ناپذیر به وی توجه می دهد که در دنیا هر کس قسمتی دارد و نصیبه ای، چنانکه اندیشه اجتناب از هر آنچه آسایش و صفای قلبی را برهم می زند به وی می آموزد که باید از آنچه هست، از آنچه در دسترس هست، لذت برد و از اینکه عشرت امروز به فردا افتد باید بر حذر بود. این لزوم تسلیم به قسمت را حافظ مکرر می گوید و غالباً با جزم و اطمینان يك جبری تمام عیار که در عین حال او را يك جبری تمام عیار هم نمی توان خواند. مع هذا وقتی می گوید فیض ازل به زور و زر ارآمدی به دست آب خضر نصیبه اسکندر آمدی، در همین شاهد که برای اثبات ادعای خویش ارائه می کند جای چون و چرایی می گذارد که حتی لذت جویی واقعی را با جستجوی عمر ابد هم مغایر نشان می دهد. در واقع چه اطمینان هست که این عمر جاوید برای خضر يك فیض ازلی تلقی تواند شد؟ شاید، اصلاً چیزی جز يك محکومیت ابدی هم نباشد. نه، حافظ عزیز، این چه حرف است؟ در دنیایی که خودنگری انسان تمام آن را به يك رؤیای تیره تبدیل کرده است آنچه اسکندر ممکن بود از آب خضر جسته باشد چیزی جز يك مصیبت ابدی نخواهد بود. عمری که ترا زنده نگه دارد اما دل پیرت را از داغ، از داغ عزیزان، مالا مال کند ابدی بودنش چه خواهد بود جز يك درد ابدی - دردی که به طور ابدی با «خودی» انسان پیوسته خواهد ماند. نمی دانم این حرف را تو فقط به عنوان شاهی برای ادعای مربوط به جبر گفته ای یا واقعاً آرزوی عمر خضر کرده ای؟ اما وقتی این آرزو در دل انسان بروید باید خود را آماده کند برای يك تنهایی ابدی و در چنین حالی کدام لحظه بی دلهره برایش باقی می ماند که در عیش نقد بکوشد و آنقدر که می تواند وقت را غنیمت گیرد؟ در

زندگی برخلاف آنچه خضر پنداشت آنچه مهم است طول آن نیست عرض آن است. چرا باید آب خضر و عمر خضر را آرزو کرد؟ کسانی که آرام و با احتیاط در طول زندگی راه می روند آن را جزیک راه دراز آهنگ ملال انگیز و بی پایان نخواهند یافت. زندگی را باید از عرض پیمود - گستاخ ولذت جویانه اما با عشقی که بتواند انسان را از پیله خودی و خودنگری خویش برهاند. آنچه هست باید غنیمت شمرد، که گل تا هفته دیگر نباشد. این اندیشه اپیکوری در محیط فکر و حیات حافظ همه جا از کوچه رندان می جوشید و می تراوید. نه مگر عید زاکانی هم در این ایام مثل همه رندان دیگر می اندیشید که حاضر وقت باشید که عمر دوباره نخواهد بود، و حتی شاه شجاع هم وقتی از مشاهده دگرگونیهای احوال در می یافت که نزد خردمندان دنیا نفسی بیش نیست مثل حافظ و خیام زمزمه دیرینه اپیکور و هوراس را تکرار می کرد: برخیز و غنیمت دان گر هم نفسی داری^۳. در دنیایی که در آن این همه وسوسه برای از خود گریزی هست، و انسان می تواند زیباییهای آفاق از خودرهای را کشف کند نمی توان دایم به مرگ اندیشید: به مرگ که انسان را برای همیشه در «خود» مدفون می کند. لذت جویی عرفانی و شادمانه حافظ درست در همین نقطه است که از لذت جویی نومیدانه خیام می تواند جدا شود. اگر حافظ می تواند در مقابل وسوسه مال و جاه - حتی در احوال و اوضاعی که با دستگاه رند تاجور ارتباط ناگستنی خود را ناچار حفظ می کند - مقاومت کند برای همین است که او از مال فقط این اندازه توقع دارد که او را از خودی برهاند. آنجا که مال و جاه خودی را در وجود انسان توسعه می دهد و می افزاید يك وسوسه اهریمنی است و حتی فلسفه لذت جویی هم تسلیم شدن به آن را اجازه نمی دهد. زرپرست حریص دایم عمر خویش را صرف در جمع کردن مال می کند، گویی فراموش کرده است که در ملاقات با مرگ اگر این همه مال و جاه او را در تارهای خودی، محصور کرده باشد دیگر چیزی جز لعنت و سقوط ابدی در انتظارش نیست. مع هذا، اگر حافظ در لحظه های از خودرهای می توانست مرگ را با چشم خون سرد يك رواقی واقعی - يك عارف کامل - نگاه کند، در پیرامون او که پایه قدرتها می لرزید و زندگیا در کام ازدهای خودیها

فرومی رفت، مرگ برای همه اطرافیان‌ش چهره ویرانگر و دردناک خویش را همچنان حفظ کرده بود. در این پریشانیهای عهد مبارز و شاه شجاع، که درندم خوبی خودیهای بی لجام، ملک سلیمان را نیز مثل زندان سکندر خراب کرده بود، روزگار جلال و شکوه باستانی هم مرده بود و آل مظفر آثار ویرانه اصطخر^۴ را با همان عبرت می دیدند که دیدار خرابه‌های فراغه ممکن بود در شاهان مصر بوجود آورد. دیدار يك گور. این همه حاکی بود از بیوفاییها و ناپایداریهای روزگار که حتی لذت جویی و از خود گریزی نیز نمی توانست حافظ را به کلی از تأمل در آن باز دارد. اما احوال عبرت انگیز این دنیای ناپایدار را کجا باید دید؟ نه در آینه سکندر که خود يك افسانه است و حقیقت آن دجام می است، که احوال ملك دارا را منعکس می کند و نه حتی در آینه تاریخ که چیزی از حکایت مهر و وفا که درس از خودرهای است نمی داند و فقط قصه سکندر و دارا را نقل می کند. با خود گراییهایی بی لجام آنها. برای این بی ثباتی عالم، که در عین حال عارف را به لذت جویی و اغتنام فرصت دعوت می کند، حافظ در تمام کاینات شاهد می یابد و نشانه. حتی گل و گیاه هم دم از این حال می زنند و بر آن گواهی می دهند. عارف واقعی اگر حتی زبان سوسن را فهم کند می تواند از او این شهادت را بشنود اما این سوسن آزاد شاعران با ده زبان که دارد خموش است و هرگز چیزی ازین راز باز نمی گوید^۵. بهر حال از تمام عالم که کاینات آن همگی زبان دارند صدایی بگوش می آید که ناپایداری و بی ثباتی زندگی را همچون بهانه‌ای برای اغتنام فرصت، برای لذت جویی عارفانه از حیات خاطر نشان می کند. وقتی دنیا تمام آنچه را به انسان بخشید از وی بازپس می ستاند این حرص و علاقه کوتاه نظرانه‌ای که انسان به جمع مال دارد. به جمع آوری چیزی که انسان به آن اندازه اش هیچ گونه نیازی ندارد. چیزی نیست جز تلف کردن عمر، هدر دادن وقت. چنگ و نی، ساقی و مطرب، تمام چیزهایی که می توانند انسان را از عمر، از درد عمر، منصرف دارند و تمام چیزهایی که دایم لذت و فرصت را بیاد می آورند دایم به بانگ بلند می گویند که این سعی بی حاصلی که انسان در جمع کردن مال و وانهادن آن برای میراث خوارگان دارد يك خزینه داری احمقانه است

و کفر واقعی^۶. آیا کفر نیست که انسان عمر خود را در سختی و بیم - که زشتترین جلوه‌های خودنگری است - به سر برد و خویشتن را در شکنجه فشار «خودی» تباہ کند، تا چیزی را نگهداری کند که برای او فقط دغدغه خاطر دارد و فقط برای میراث خوران ممکن هست متضمن سودی بشود؟ اگر زندگی انسان يك اسارت دایم و مستمر در زندان خودی و خودنگری است، تمام این کون و مکان برای عارف چه حاصلی دارد؟ پوچ پوچها و باطل اباطیل. در واقع آنچه انسان را که فشار «خودی» تا «لب بحر فنا» پیشش رانده است از دهان هول‌انگیز امواج فنا^۷ دور نگه می‌دارد فاصله يك لحظه است يك فرصت کوتاه که فقط از خودرهایی می‌تواند آن لحظه را ابدی کند. اما کسی که دایم دم از مستوری می‌زند و دایم به خود می‌پردازد و خود را می‌پرورد و تیمار می‌دارد، جز آنکه این لحظه کوتاه را با دلهره‌های دردناک ناشی از تعلق کوتاه‌تر کند، از این خودنگریها چه حاصل می‌برد؟ بی‌آنکه حافظ با جام و شراب خویش هیچ برضد دین طغیان قطعی کند، بی‌آنکه بخواهد «آنچه گویند روا نیست» روا شمارد، از جام شراب که وی را به بیخودی - که نزد وی کمال‌رفت انسانیت است - نزدیک می‌کند به دفاع می‌پردازد و بی‌آنکه به شك و یأس لذت جویانه خیام برسد، از نوعی شك لذت جویانه با دنیای شادی و امید عارفان ارتباط پیدا می‌کند. می‌پرسد: این «باده‌نوشی که درو روی و ریایی نبود» چون از آن «زهد فروشی که درو روی و ریاست»^۸ برتری دارد، در يك دنیای آکنده از جبر، بر «رونق این کارخانه» چه لطمه‌ای می‌زند؟ اینجا چنین می‌نماید که حافظ می‌خواهد رازی را افشا کند که اگر نه آن را به این زبان رمزآمیز شاعرانه بیان کرده بود، ممکن بود وی را تا آستانه اتهام الحاد و زندقه نیز بکشاند. در حقیقت در آنچه تعلق به عقاید دینی دارد چیزهایی هست که عوام و حتی علمای رسمی از آن خبر درستی ندارند و بسا که از آن حقیقت هم اگر بویی ببرند بهره‌شان جز زیان و هلاک نباشد. این آن چیزی است که در زمان حافظ اهل مدرسه و کسانی چون میرسید شریف جرجانی و استادان او از آن تعبیر به «حکمت مسکوت عنها» می‌کرده‌اند^۹. در واقع وقتی حافظ می‌گوید: به زهد همچو تویی یا ز فسق همچو منی، چیزی از «رونق این کارخانه

کم نشود^{۱۰}، کلام او مبنی است بر توجه به اینکه عظمت و کمال ذات لایتنهای اقتضاندارد که زهد و فسق مشتی ظلوم و جهول وی را خرسند دارد یا ناخرسند. اما چون بحث و تفسیر این دعوی ممکن هست که در آنچه تعلق به قلمرو شریعت دارد دشواریهایی در زندگی عامه پدید آورد شاعر از این اندیشه با اشاره و اجمال در می گذرد و آن را همچون يك «حکمت مسکوت عنها» به سکوت، یا به اشاره ای که مثل سکوت پرسش انگیز است، برگذار می کند. نظیر آنچه سید شریف جرجانی در همین باب نقل می کند که پیغمبر وقتی با چند تن از یاران در کوچه ای می گذشت زنی وی را سوگند داد تا با یاران به خانه وی در آیند. در خانه آتشی افروخته بود و کودکان زن بر گرد آتش بازی می کردند، زن از پیغمبر پرسید که آیا خدای بر بندگان رحیمتر هست یا من بر فرزندان خویش؟ پیغمبر گفت: البته خدای رحیمتر باشد از آنکه «ارحم الراحمین» اوست. زن پرسید که تو پنداری من فرزندان خویش در این آتش در می افکنم؟ گفت: نه، و زن پرسید پس خداوند چگونه بندگان خویش را در آتش می افکند با آنکه رحیمتر از من است؟ می گویند پیغمبر بگریست و گفت: بر من وحی همچنین آمده است. ۱۱ روایتی چنین که در زمان حافظ ظاهراً در نزد اهل مدرسه زبانزد بوده است، اگر هم اساس درست ندارد رحمت ایزد را که حافظ مکرر بدان اظهار امید می کند جلوه ای خاص می بخشد و لیکن در عین حال حکم رازی را دارد که چون افشاء آن ممکن هست به تعطیل احکام شریعت منجر شود اهل مدرسه آن را نفی نمی کنند اما از شمار آن گونه سخن می شمارند که باید مسکوت گذاشت و بی شك قول حافظ را هم که می گوید زهد و فسق ما در کارخانه ای که ره علم و عقل نیست تأثیری ندارد نباید به شك ملحدانه حمل کرد. چرا که حافظ مکرر به ما خاطر نشان کرده است که نسبت به آنچه «غیب» نام دارد و اذعان بدان شرط ایمان است نظر انکار ندارد و ناچار این حرف او هم از مقوله همان چیزی است که اهل مدرسه عصر او آن را حکمت مسکوت عنها نام می داده اند. با اینهمه در گیر و دار اندیشه هایی که خاطر شاعر را مشغول می دارد نگرانیهایی نیز هست که غالباً فکر را به بن بست می اندازد و مخصوصاً تعلق به قلمرو مناقشات فلسفی دارد.

در حقیقت در برخورد با این بن بست شگرف است که پیچیده ترین مسائل فلسفی در کلام حافظ مجال بیان پیدا می کند. يك جا خاطر نشان می کند که دیگر چه رندی و خرابی گنه ماست ولی عاشقی گفت که تو بنده بر آن می داری^{۱۲}، و بدین گونه است که بیخیالیهای دنیای عشق و رندی در اندیشه او منجر به گفت و گوهای مشاجره انگیز مربوط به جبر و کسب می شود و اینکه آیا انسان در افعال خویش مجبور است یا آزادی دارد و اختیار؟ اگر انسان مثل تمام کاینات دیگر وجودش واقعاً جز نمودی نیست و هر چه حول و قوت هست از آن خداست دیگر نمی توان از قدرت انسان صحبت کرد و از اراده او. درست است که فکر در يك همچو بن بست عجیب البته نمی تواند آزادی انسان را انکار کند اما آزادی اگر نامحدود باشد دیگر جایی برای مشیت و قدرت باقی نمی گذارد. لیکن در عین حال انسان که نسبت به افعال خویش مسئولیت دارد چگونه می تواند فاعل واقعی آن افعال نباشد و اگر فاعل واقعی اوست چگونه قدرت او با قدرت مطلقه که خاص خداوند است تعارض ندارد؟ مسئله کسب است، و اینکه اراده را هم خداوند در انسان خلق می کند و قدرت بر فعل را نیز هم اوست که به انسان می دهد. آنچه در این مسئله خاطر هر متفکر را برمی آشوبد و در بن بست واقعی می افکند عبارت است از برخورد بین تدبیر و تقدیر. و شاعر وقتی حتی به خود ملامت می کند که «خطا کردی و تدبیر نه این بود، جوابی که به نظرش می آید همان است که هر جبری ممکن است بدهد، یعنی: چه توان کرد که تقدیر چنین بود». در واقع در قرآن و تفسیر آنقدر از تقدیر الهی سخن رفته است که نمی توان پرسید چرا باید در دیوان حافظ از آنچه تعبیر به تقدیر می شود تا این حد با لحن قبول سخن رفته باشد؟ در آن زمان به اعتقاد هر کس که با حکمت و کلام اهل مدرسه سروکاری داشت، انسانی که به نظر می آید از روی اراده و اختیار خویش فعل و حرکت می کند با آن مفلوج که حرکتش اضطراری است و ناشی از اراده و اختیار تمام نیست تفاوت زیادی ندارد از آنکه اراده و اختیار هیچ يك جز آنکه مخلوق اراده خدا شمرده. آید توجیه پذیر نمی تواند بود. در واقع اگر انسان قدرت آن را دارد که تا هر چه می خواهد انجام دهد پس چه فرقی هست بین خدایی و بندگی و اگر

ندارد در شریعت چگونه امر و نهی بر وی وارد شده است؟ بعلاوه، اینکه در برابر قدرت و وجود خداوند قدرت و وجود دیگری هم که منسوب به انسان است خودنمایی کند جایی برای توحید واقعی باقی نمی‌گذارد و خود چیزی جز نوعی ثنویت نیست.

اینکه حافظ نیز مثل مولوی و سعدی و مثل هر متفکر مسلمان دیگر بین اراده و اجبار نوسان دارد در واقع مربوط به برخورد با بن‌بستی است که ناشی از جمع بین اثبات مسئولیت انسان است با نفی حول و قوت از او. در حکمت اهل مدرسه، می‌گویند که مقارن هر فعل انسان، خداوند در انسان قدرتی برای آن ایجاد می‌کند که با انقضای همان فعل نیز پایان می‌رسد چنانکه برای فعل دیگر هم که مشابه آن باشد باز باید قدرت مشابه و تازه‌ای از خداوند به وی عطا شود و بدینگونه انسان، که توفیق و خذلانش هر دو از خداست، در نظام مبتنی بر جبر و تقدیر که دنیای او را تشکیل می‌دهد در مقابل قدرتی که برای فعل دارد مسئولیتی هم پیدا می‌کند و بدینگونه جبر و اختیار در وجود وی بهم‌درمی‌آمیزد. طرفه آن است که این گریزگاه فلسفی اهل مدرسه در نزد عارف رنگ جالبی از آرمان جویی اخلاقی هم می‌گیرد چرا که عارف با این طرز تلقی از جبر و اختیار گویی «فعل»، را که منشأ مسئولیت اوست و نزد او با «میثاق‌الست»، هم ارتباط قطعی دارد برعهده می‌گیرد، اما «مفعول»، را که مثل هر «مخلوق»، خالق جز خدا ندارد از خود نفی می‌کند و این نفی و آن اثبات است که معرف جنبه عمیق اخلاقی است در «جوانمردی»، عارف^{۱۳}. بدینگونه تدبیر و تقدیر هم هر دو منسوب به حق می‌شود و عجب نیست که حافظ در باره عاشقی خویش هم خاطر نشان کند که آن نیز نه به کسب است و نه به اختیار. این موهبت رسیده ز دیوان فطرتم. در آنچه تعلق به مسئولیت دارد نیز حافظ، تا حدی مثل خیام به سابقه علم، علم خدا، تکیه می‌کند و بالحنی رندانه اعتراف می‌کند که «گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است». بدینگونه جوانمردانه فعل را به خود انتساب می‌دهد اما از مفعول که از اختیار او بیرون است به خاطر ادب چیزی بر زبان نمی‌آورد. البته این را هم خاطر نشان می‌کند که رند گنهکار را کسی سرزنش می‌کند که

نمی‌داند به آنچه علم حق، علم غیب، بر آن تعلق دارد، نه اعتراض می‌توان - کرد و نه آن را تغییر می‌توان داد. می‌گوید «مرا به‌رندی و عشق آن فضول عیب‌کند» که اعتراض براسرار علم غیب‌کند، و قبل از او نیز خیام، آنگونه که از وی نقل کرده‌اند و با وجود تخطئه و انکار متکلمان و صوفیان روزگار خویش، بهانه آورده بود که «می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود.» و اینجاست که پژوهنده اگر با توافق مشرب خیام و حافظ در تعدادی مسایل - و البته نه از همه حیث - آشنا نباشد شاید تشابه این دو بیان را از نوع اخذ و اقتباس بشناسد در صورتی که تشابه از مقوله وحدت تفکر است و تازه در انتساب شعری هم که منسوب به خیام است همیشه جای بحث هست.

جالب آن است که رند شیراز با وجود گناه به سابقه لطف ازل پناه می‌برد که عبارت باشد از هدایت الهی و آن لطف و توفیقی که به قول اهل مدرسه انسان را بر اعمال خیر کمک می‌کند. وقتی با لحنی آکنده از امید که نوعی شك هم نسبت به جزم یأس آلود آمیخته به خوف زاهد قشری در آن هست، می‌گوید: ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل، در واقع به این نکته توجه دارد که ممکن هست اقتضای لطف ازل سرانجام او را از خرابات مغان به سر منزل هدایت بکشاند - در خرابات طریقت ما به هم منزل شویم. و البته آنجا که خرابات و طریقت هر دو و هریک به نحوی «جلوه روی حبیب» را منعکس می‌کند عجب نیست که لطف ازل آن را هم که در خرابات عمر می‌گذراند، از همان خرابات برایش طریقی بسازد و سرانجام او را با اهل طریقت هم منزل کند - آن هم در خرابات طریقت که منزلی واحد است نه در خرابات و طریقت که دوراه جداگانه است. بدون شك در مقابل لطف حق که توفیق انسان را سبب می‌شود^{۱۴}، خذلان او هم هست که ناشی است از تسلیم وی به جاذبه گناه. این جاذبه هم امری است که ظلوم جهول نمی‌تواند در مقابل آن مقاومت کند و عجب نیست که حافظ از زبان او بگوید: عاشقی گفت که تو بنده بر آن می‌داری. مع هذا تا در این دنیا و سوسه زیبایی هست تا چشم افسونکاری هست که می‌تواند ما را به بیرون از خود بکشاند، انسان می‌تواند خودی خود را فدای آن کند و از راه عشق

به دنیای ماوراء خودی راه پیدا کند. به حقیقت آنچه ما را در تنگنای خودی محصور می‌کند عشق نیست، حرص به مال است که ناشی از خود پرستی است. عارف نمی‌تواند زیبایی را که مایه عشق و از خود رهایی است در پیشگاه ثروت و تجمل قربانی کند. این نکته‌ای است که حافظ آن را به عبارتهای گونه‌گون خاطر نشان می‌کند و در واقع صدای آرام خونسرد يك اپیکور عارف - مسلک است که در کلام او انعکاس دارد - چون بالش زر نیست بسازیم به خشتی. اگر به جای بالش زر با خشت می‌سازد، آبروی فقر و قناعت را نمی‌برد و با خشتی که زیر سر دارد پا را بر تارک هفت اختر می‌گذارد بدون شك برای آن است که در آنچه ثروت و تجمل به انسان عرضه می‌کند از خود رهایی غیر-ممکن است، به خودگرایی و به خویشتن پردازی است که از آن حاصل می‌شود، و نزد وی هیچ چیز از بازگشت به خودی، به این ورطه تعلقات دد منشانه منفورتر نیست. اگر وی تا این حد خود را عاشق زیبایی نشان می‌دهد از آن روست که فقط استغراق در «آن» به او فرصت می‌دهد که از خود رهایی واقعی را تجربه کند و با پیوند با غیر قبله خود را به بیرون از خود بگرداند - هر قبله‌ای که بینی بهتر از خود پرستی و باتوجه به غیر، به بیرون از خویش، است که انسان می‌تواند دنیا را زیبا بیابد و دوست داشتنی. کسی که همه جا خود را می‌بیند و جز در خود غرق نیست در این عرصه بیکران کاینات نمی‌تواند چیزی دل‌بستنی و دوست داشتنی بیابد. اینجاست که عشق منشأ خوش بینی می‌شود و هر گونه لکه نومیدی را از خاطر شاعر می‌زداید. آیا دنیا بکلی از عیب و شر خالی است؟ البته خیر چون وجودی که بکلی از عیب و شر خالی باشد با آنچه خالق و مبدع عالم است قابل التباس خواهد بود. حافظ هم در رؤیای بیخودی دنیا را می‌تواند غرق در کمال و زیبایی بیابد، و وقتی دنیای خودی را در حال تجسم می‌یابد ازین رؤیا بیرون می‌آید و شرو نقصی را که در عالم هست نمی‌تواند انکار کند. درست است که پیر او - عقل عارف - که در امواج نور امید و رضا غوطه می‌خورد، و در هر چه هست پرتو روی حبیب، می‌بیند، دوست دارد همه چیز را زیبا بیابد و عاری از نقص و خطا، اما که می‌تواند چشم باز و عقل روشن داشته باشد و چنین دنیایی را که پر است از نقش

فقر و درد و جهل، بی خطا بداند و کامل؟ مثل ولتر، اما قرنهای پیش از او، و مثل خیام، اما قرنهای بعد از او، وی نیز خطایی را که بر قلم صنع هست باترس و احتیاط بر زبان می آورد، اما باز فوری رندانه لب را گاز می گیرد و خاموش می شود. شاید آنچه او را به این خاموشی می خواند داستان «پدرش» «آدم» است که مصلحت جویی او را واداشت تا در دنبال سقوط ابدی خویش همه بیدادی ها و ناروایی ها را که در پیش چشم داشت، همچون گناه نخستین بگردن گیرد و بدینگونه از فرجام غم انگیز «شیطان» که خطا را نه بخود - بلکه به پروردگار خود - منسوب کرده^{۱۵} در امان بماند. اما آن «شیطان» که در وجود هر «شاعر» هست^{۱۶} چگونه می تواند به او اجازه دهد که باری از روی مصلحت جویی خاموشی گزیند و لامحاله در يك کنایه شیطننت آمیز نیز بر عقل خطاپوش اعتراض نکند؟ برای آن عده از حکمای الهی که مثل غزالی و لایب نیتس دنیای موجود را بهترین عوالم ممکن می شمرده اند این يك گستاخی آشکار است و عبث نیست که يك حکیم و عارف فارس، جلال الدین دوانی، بعدها کوشیده است این قول حافظ را تأویل کند و او را از خطایینی تبرئه نماید - آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!

اما پیر شاعر، که عقل مصلحت جوی جنجال گریز عارف است، اگر چشم خویش را بر آنچه «خطا»ست می بندد و برای پاس رضای اهل تقلید قلم صنع را عاری از خطا اعلام می کند خودش می داند که این تصدیق وی را با يك اعتراض تازه مواجه می سازد: اگر آنچه بر قلم صنع رفته است چنان از نقص و خطا عاری باشد که سازنده نقش خودش هم نتواند نقشی بهتر از آن رقم زند کمال این نقش قدرت بی پایان نقش آفرین را محدود خواهد کرد و او را از آفریدن نقشی که از آنچه هست بهتر باشد عاجز نشان خواهد داد. اما کدام متفکر با ایمان هست که بتواند خدای خویش را از يك جهت - هر جهت که باشد - عاجز و ناقص و محدود تصور کند؟ بعلاوه تصور آنکه خطایی بر قلم صنع نرفته است و هر چیز که هست آنچنان می باید، کل عالم را نیز از اشتیاق به کمال و از سعی در نیل بدان که نزد عارف و حکیم غایت سیر و حرکت تمام ذرات وجود است باز می دارد و باز گشت کثرت را به وحدت که رمز سلوك

عارفان است بیمعنی یا نامفهوم می‌کند. جالب آن است درعین حال رند عارف، خوب می‌تواند حتی دنیایی را که آگنده از شروخطاست دوست بدارد و آن را نشانی بداند از صنع کسی که وجود او ورای خطا و صواب است. بعلاوه، درست است که دنیا پر است از خطاها و شرهای گونه‌گون اما نارضایی و شکایت انسان از آنچه هست و در عین حال به حکم جبر اجتناب ناپذیری که بر سر نوشتش حاکم است، آن را نمی‌توان تغییر داد، چه فایده دارد؟ وقتی جز جبر قدرتی در عالم حکومت ندارد و از آن نمی‌توان گریخت احوال عالم، گراندکی نه به وفق رضا است خرده مگیر. این است سر تسلیم و سکوت کسی که يك وقت هم در غلبهٔ شور و هیجان خویش فریاد می‌زند: چرخ برهم زنم ارغیر مرادم گردد. اما دنیا همین است، همین که هست. گر تو نمی‌پسندی تغییرده قضا را. پس چه باید کرد؟ به این سؤال کهنه هرگز يك جواب درست نداده‌اند. عقل عارف در این بن‌بست حیرت احساس نوعی آرامش می‌کند.

حافظ اگر يك هولدرلین* بود، مثل این شاعر رمانتیک آلمان، شاید می‌پرسید که این زندگی چرا آنقدر حقیر و بی‌اهمیت نیست که تا انسان را به چیزی ماورای خود دعوت کند^{۱۷}، لیکن برای شاعر شیراز این زندگی بی‌آنکه بکلی چیزی بی‌ارج باشد، می‌تواند انسان را به چیزی دعوت کند که ورای آن است. به قلمروی که در آن سوی جسم و آن سوی حس هست و قرآن و عرفان را حافظ چون دریچه‌ای تلقی می‌کند که وی را با آن دنیا مربوط می‌کند - دنیای غیب. وجود وی جانی است که خودی را چون زندانی تلقی می‌کند، و تنی که خودی را می‌پرورد و تیمار می‌دارد. و حافظ وقتی درست در خویشتن می‌نگرد، در می‌یابد که این مشتی غبار تیره که «تن» نام دارد، «چهرهٔ جانش» را فرو می‌پوشاند و در حجاب می‌افکند. آیا با این حال حق ندارد که در آرزوی نیل به بیخودی نهایی که گاه مشتاقانه بسوزد و عارفانه بانگ بردارد: خوشا دمی که از آن‌چهره پرده برفکنم؟ این البته يك درد فلسفی است که هر متفکر عارف را آزار می‌دهد و که گاه به اندیشه در آنچه ورای این زندگی هست می‌کشانند: عیان نشد

که چرا آمدم کجا بودم؟ و به این سؤال که خيام را نیز مثل او آزار داده است جوابی که او می دهد جواب يك عارف است. جواب کسی که خودی را حجاب راه وصال می یابد و می کوشد تا با رهایی از این قفس در فضایی آزادتر، فضایی پاکتر، پرواز کند.

در دیرمغان

آیا تا اینجا از کوچه رندان به سلامت گذشته‌ام؟ آنچه می‌دانم این است که آگاهانه در تکاپوی خویش انحراف نجسته‌ام. اما عرفان حافظ نیز در همین کوچه رندان خانه دارد و نمی‌توان بی‌یک لحظه توقف از جلوی آن عبور کرد. این عرفان نه بر تجربه صوفی سرسپرده متکی است نه بر نظامات خانقاه مشایخ. عرفانی نظری است، عرفان اهل علم که شاید از تجربه مکاشفه و شهود شخصی نیز تا حد قابل ملاحظه‌ای بهره یافته باشد. چیزی است از نوع فلسفه اشراقی اما خالی از وسوسه قیل و قال آن. جهان‌بینی حافظ نیز که بر این عرفان تکیه دارد مکتب انسانیت است و اخلاق. اگر مرشد و مربی خود را هم، که نه یک شیخ مدرسه می‌تواند بود نه یک پیر خانقاه، پیرمغان می‌خواند و از حضور او به دیرمغان تعبیر می‌کند از آن روست که نیل به کمال اخلاق و انسانیت را وی در نشئه از خودرهای می‌جوید که فقط پیرمغان و جام می‌مغانه آن را به وی هدیه می‌کند. معرفت واقعی را هم که «دانشمند» از «علم‌الیقین» آن بهره‌ای ندارد فقط از طریق همین بیخودی و از خودرهای ممکن می‌شمارد چرا که خودی و خودنگری را هم در سلوک، حجاب می‌یابد و هم در معرفت. مثل هر عارف دل‌آگاه دیگر عقل فلسفی را با چشم تحقیر و سوءظن می‌نگرد و راز معرفت را در آن سوی راه عقل می‌جوید - در قلمرو قلب که سروکارش با کشف و شهود است نه با تجربه و برهان. درست است که وی از مبنای معرفت خویش به این صراحت صحبت نمی‌کند اما کسی که بر قلب بیش از عقل اطمینان دارد می‌بایست به عقل و معرفت فلسفی با سوءظن

يك عارف نگریسته باشد. اگر از درس اهل مدرسه اظهار ملال می کند مخصوصاً از آن روست که معرفت عقلی را در آنچه به قلمرو مسائل مربوط به آغاز و انجام جهان است بی حاصل می یابد، و وقتی با نومییدی می گوید: «نه حافظ را حضور درس خلوت نه دانشمند را علم البقینی» پیداست که از آنچه عقل و نظر و مدرسه و دانشمند می تواند در باب این گونه مسائل به وی عرضه کند تا چه حد مأیوس است.

سراسر دیوان نشان می دهد که نزد وی معرفت واقعی سرچشمه اش دل است که يك لطیفه معنوی است و حقیقت انسانیت هم همان است. این همان چیزی است که شاعر از آن تعبیر به جام جم می کند که در آن همه چیز چنان که هست جلوه دارد و لطف و صفای آن هر حقیقت را چنان که هست منعکس می کند. پویه ای بی وقفه که حافظ را در جستجوی این جام جم به دیرمغان می کشاند در اشارات او به قدری جاندار تصویر شده است که انسان را گه گاه به یاد پاره ای شوالیه های اروپا در قرون وسطی می اندازد و داستان جستجوی جام مقدس^۱. کسی که می خواهد به دنیای ماوراء حس راه پیدا کند و از آنچه سر غیب نام دارد و زاهد و عارف و صوفی و فیلسوف همه جویای آنند سر در بیاورد باید به این جام جهان بین که در آن خطا و فریب راه ندارد و راز هر چیز را چنان که هست باز می نماید راه بجوید. اما این چه جام است که عقل و دل شاعر جویای آن است و تمام سیر و سلوك سالهای عمر خویش را نیز به آن منسوب می کند؟ بیشك، چیزی که مثل هر جام می وی را به بین خودی می رساند و در عین حال از وی وجودی می سازد فانی از «خویش» که به بیحدی رسیده باشد و بیقیدی. نه آیا این همان جام است که پادشاه زاده عطار هم در الهی نامه^۲ آن را از پدر در می خواست و حقیقت آن را عطار از زبان پادشاه قصه نقل و توصیف کرد؟ در واقع این جام جم جز همان «جام جهان بین» که جوینده بیدل آن را با خود دارد اما از بیگانه اش تمنا می کند چیزی نیست. چنین گوهری را که جز قلب يك وجود از خودی رسته نیست و در «صدف کون و مکان» نمی گنجد از این «گمشدگان لب دریا» که خود بدان راه ندارند که می تواند جست؟ انسان نمی داند که آنچه را می جوید همان است که

دارد و جستجو فقط برای آن است که به او آرامش بخشد و قناعت. نه آيا پرنده آبی هم، در آن نمایشنامه رمزی و تمثیلی معروف مترلینک، توی خانه است؟ برای یافتن سعادت نباید به دنبالش دید، باید چشم داشت و آن را در خانه خویش دید. همانطور که آن دو كودك دیدندش در نمایشنامه مترلینك - پرنده آبی^۳. عبث نیست که حتی جم و کیخسرو هم که جام به آنها منسوب است خودشان سرانجام ملتفت شدند که بقای واقعی در پیخودی است و خودی سدی است در راه مقصود. سالها دل طلب جام جم از ما می کرد: در فهم این کلام حافظ آنچه انسان را تا حدی غافلگیر می کند نقش دو گانه ای است که شاعر برای دل در نظر دارد. بدون شك آنکه طلب می کند - طالب - کسی جز دل نیست. اما کدام دل؟ آنجا که طلب هست، آرزو هست، شوق جویایی هست، دل در بند خودی است و هنوز يك روح واقعی و يك جام جهان بین که نشان مقام تمکین را در «جهان نمایی» خویش دارد نیست، امری است که در حال طلب است، در حال تلوین و تلون است و دگر گونی هایی را که لازمه احوال يك ظلوم جهول است با خود همراه دارد. اما چیزی که وی آن را طلب می کند و در عین حال نشان می دهد که هدف وی امری مبتذل و چیزی که مورد نظر هر بیدردی باشد نیست، دل واقعی است: به قول يك عارف مشهور دل دلین نه دل گلین^۴. درست است که این نیز چیزی هست که فقط به خود «طالب» تعلق دارد اما در آنچه تعلق به دل دارد چیزی که اهمیت دارد «وجدان» است نه صرف «وجود». چرا که اگر وجدان نباشد وجود خود نامحسوس، نامعلوم، و در حکم امر معدوم باقی می ماند. هدف واقعی هم که طالب از جستجوی این دل دلین، از این جام جم، دارد همین وجدان است که آن را در زبان اهل مدرسه عرفان و معرفت می خوانند و نیل بدان حاجت به پیخودی و از خود رهایی دارد که عبارت باشد از نفی خودی، نفی خود گرایی. ازین روست که دل به عنوان طالب مطلوب خود را جام جم اعلام می کند که تعلق به خود او دارد. به این جام جم، حافظ اهمیت بسیار می دهد و تمام نشئه ادراك خود را از رشحۀ این جام می داند. نزد وی مراقبت قلب، اولین قدم استوار يك رند راستین است - در هر تجربه عرفانی. می گوید و تأکید می کند که هر کس خدمت این جام جهان

نما بکند، و به مراقبت و تیمار آن پردازد، همه چیز را روشن می بیند و چنانکه هست. برای وی نه هیچ چیز ناشناخته باقی می ماند و نه هیچ چیز در پرده. زمك تا ملكوتش حجاب بر گیرنده، و او نقش همه چیز را در همین آینه جام خواهد دید. باری قلب عارف است که جام جهان نماست اما آنچه درین آینه صافی جلوۀ واقعی دارد عکس معشوق است: يك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاده. وقتی می گوید این همه عکس می و نقش نگارین که نمود، جز يك فروغ رخ ساقی نیست، در حقیقت نشان می دهد که برخلاف اهل مدرسه وی می کوشد وجود عالم را در وجود خدا ببیند و با ادراك حق، وجود عالم را احساس کند نه آنکه مثل فلسفی وجود خدا را از وجود عالم اثبات نماید. اینجاست که راه او از راه اهل مدرسه جدایی پیدا می کند و خواننده در می یابد که او برای چه نسبت به عقل فلسفی با سوء ظن می نگرد. اگر حکیم اهل مدرسه دنیا را می بیند و از حدوث و تغییر پذیری آن به وجودی که حادث نیست و تغییر نمی پذیرد راه می برد، عارف که بجای عقل ضعیف بردل روشن تکیه دارد، اول نقش آن ذات را که حادث نیست و تغییر نمی پذیرد در جام قلب خویش ادراك می کند و سپس از وجود این همه عکس می و نقش نگارین که ذوات کاینات را تشکیل می دهند، آگاهی می یابد. بدین گونه راه قلب، نه فقط درست در خلاف جهت راه عقل امتداد می یابد بلکه در عین حال مطمئنتر هم هست چرا که در آن تکیه بر وجودی است که حدوث و تغییر در آن راه ندارد در حالی که راه عقل بر وجودی تکیه دارد که در واقع اگر نمودی و سایه ای نیست باری حدوث و تغییر پذیری که در آن هست آن را به قدر وجود بی تغییر و بی حدوث لم یزل قابل اعتماد نشان نمی دهد. ازین روست که عارف نمی خواهد حتی از نفی غیر به اثبات حق برسد می خواهد از حق شروع کند و از آنجا به ما سوی راه پیدا کند. به علاوه کسی که حق را به وسیله اشیا می شناسد چه معرفتی دارد؟ وقتی غیری در کار نیست دیگر عارف نمی تواند آن را وسیله ای قرار دهد برای شناخت آن چیز که حقیقت وجود چیزی جز آن نیست. درست است که در قلمرو آنچه تعلق به ماوراء حس دارد آنچه را فیلسوف با واسطه استدلال بدان علم حاصل می کند، عارف بی واسطه دلیل کشف و ادراك می کند اما علم

وی که آن را معرفت و عرفان می‌خوانند دیدن است نه دانستن، یقین است نه استدلال. ازین روست که در نظر عارف جستجوی اهل مدرسه، در حکم پویه آن گنج جویی است که پشت به گنج کرده است و هرچه بیشتر می‌دود، از مراد دل جدا تر می‌شود.^۷ فقط عارف است که گنج را اول می‌بیند و بعد به وجود آنچه در پیرامون آن هست معرفت حاصل می‌کند. فیلسوف که وجود آنچه را خود وی «واجب» می‌خواند از وجود آنچه «ممکن» نام دارد درک می‌کند دیوانه‌ای را می‌ماند که در بیابان بی‌اتقا و افق باز آن، شمع به دست گرفته باشد و دنبال شمع می‌گردد.^۸ البته فرق است بین این حال و حال آن «بیدلی» که به قول حافظ با آنکه «در همه احوال خدا با او بود، او نمی‌دیدش و از دور خدا را می‌کرد» چرا که حال این «بیدل» از آنجهت طرفگی دارد که تا وقتی بیدل - بیخود - هست در همه احوال خدا با اوست، به محض آنکه به خود می‌آید و دل خود را باز می‌یابد وجدانی را که در حال بیدلی نسبت به حضور و وجود خدا داشت از دست می‌دهد و باز خود را دور احساس می‌کند. این نکته در واقع باز همان تفاوت بین وجدان و وجود است و بیانش نیز کلام آن عارف است که گفت بیست سال هست که من بین یافتن و گم کردن بسر می‌برم چون خدای را می‌یابم دلم را گم می‌کنم^۹ و چون دلم را می‌یابم خدای را گم می‌کنم. ازین روست که لازمه انس با حق را عارف عبارت می‌داند از اینکه بین وی و آنچه جز خداست وحشت پدید آید و غیبت^{۱۰}. حافظ نیز وقتی می‌گوید: مردم دیده ما جز به رخت ناظر نیست، به همین انس عارفانه نظر دارد و نباید حال او را در وقتی که «از دور خدا را» می‌کند با حال آن فلسفی قیاس کرد که به تعبیر عرفا «دوست را در خانه گذاشته» است و آنگاه خود را سر در بیابان امکان، می‌نهد و گرد عالم می‌دود و نشان دوست می‌جوید^{۱۱}. عارف می‌گوید آنچه محتاج اثبات است وجود غیر است نه وجود حق و عقل سر گشته از سیر در اشیاء چه چیزی را می‌خواهد کشف کند یا اثبات؟ از اینکه خود او در آینه جام نقش معشوق را می‌بیند و همه چیز و هر گونه نقش دیگر را از آن آینه تماشا می‌کند پیداست که در معرفت از تأثیر محیی الدین بن عربی و فخر الدین عراقی خالی نیست و بی آنکه تسلیم طرز

زندگی اهل خانقاه و نظامات آنها باشد با ذوق آنها که تجربه عرفانی است آشنایی دارد. به حقیقت آشنایی با این اندیشه‌ها را حافظ بیشتر مدیون کتاب است نه مدیون خانقاه و مکرر با صراحت خاطر نشان می‌کند که در خانقاه شیخ و مجلس صوفی جز دام فریب چیزی نیست. نسبت به صوفی و شیخ خانقاه حافظ آن اندازه سوءظن نشان می‌دهد که هر نوع شبهه‌ای را که در باب انتساب او به اهل خانقاه و سلسله در خاطر می‌گذرد دفع و نفی می‌کند. برای او شیخ و صوفی هم مثل حکیم فلسفی است: سرگشته و آکنده از دعوی و غرور، «لقمه شبهه» را با ذوق و رغبت يك «حيوان خوش علف» می‌بلعد و در عین حال يك بند از زهد و طامات حرف می‌زند و از معرفت و وصال حق. اما حافظ که پویه خویش را از کوچه رندان آغاز می‌کند کسی نیست که به این طامات اهل دعوی سر فرود بیاورد. با ظرافتی رندانه مجلس شیخ و واعظ را که جوش عوام و زنان، آن گونه که ابن بطوطه در همان ایام نقل می‌کند، از آن دکانی پر رونق ساخته بود، مسخره می‌کند و مرغ زیرك را هم از پریدن به در خانقاه بر حذر می‌یابد - که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی^{۱۲}. خود او در واقع نه به صومعه زاهد پای بندی دارد نه به خانقاه صوفی. در این هر دو جا آنچه او می‌بیند دعوی اهل طامات است و لاف اهل کرامات. اما او تفاوت خود را با این اهل زهد و ریاضت خوب درك می‌کند: نه زاهد است که طمع به بهشت داشته باشد و بیم از دوزخ، و نه صوفی که تسلیم پیرو مرشد باشد و سر سپرده خانقاه. آنچه برای او اهمیت دارد نیل به معرفت است - از طریق بیخودی و از خود - رهایی. زاهد شهر که مهر ملك و شحنة گزید، نه خودش در نزد وی اهمیت دارد نه «حدیث» های «هول»، انگیزش که گویی کنایتی است که از روزگار هجران گفت. از این رو به خاطر «خرابات»، «مجلس وعظ» را که «دراز است» ترك می‌کند و به واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند، چنان نیشخند می‌زند که انسان به یاد جوابی می‌افتد که يك رباعی خیامی در زبان آن زن می‌گذارد در پاسخ اعتراض يك شیخ^{۱۳}. حافظ هم لااقل در سلوك معنوی خویش و بی آنکه سلوك ظاهری وی نیز از روی ضرورت در همین جهت امتداد بیابد به مسجد و صومعه که جای ریاکاری و خودگرایی است پشت می‌کند و روی

به خرابات می آورد - به جایی که انسان می تواند قید نام و ننگ ریایی را بزند و عقل را که چیزی جز مصلحت بینی مسکینانه حاصل ندارد به مرخصی روانه کند. اما جان عارف که خراباتش منزلگاه از خودرهایی است، حتی در خرابات نیز گوشش به سروش غیب است. برای این سروش غیبی تمام دنیای حس، خرابات است چرا که انسان در دنیای حس از جوهر روحانی خویش نیز رهایی می یابد و باید همواره توجه داشت که در کلام حافظ خرابات گه گاه تفسیری دوپهلو دارد، از آنکه سکر نیز مثل خرابات همیشه همه کس را از يك «خودی» بدفرجام به يك «بیخودی» خجسته نمی برد بسا که سکر و خرابات انسان را از خودی خجسته، از وجدان فرخنده ای که به جوهر الهی خویش آگاهی دارد، به بیخودی بدفرجام، و به انقطاع از جوهر الهی خویش بکشانند. ازین روست که وقتی حافظ از دنیای حسی، دنیای مادی و جسمانی نیز تعبیر به خرابات می کند مرادش منزلگاه آن گونه سکر جسمانی است که استغراق در آن انسان را از معرفت محجوب می دارد و دنیا را برای وی تبدیل می کند به جایی که انسان به خاطر لذتهای گذران آن از لذتهای جاودانه بازمی ماند^{۱۴}. شك نیست که سروش غیبی، در همین خرابات جهان جسمانی است که جان عارف را «از کنگره عرش»، «صفیر»، می زند و او را به خاطر رشته ای که پایش را به این تعلقات مادی بسته است ملامت می کند و دایم در گوش این «طایر قدسی»، زمزمه می کند که: نشیمن تونه این کنج محنت آباد است. در دنیایی که غربت خانه روح است شاعر خود را غریب و مهجور حس می کند و روح او مثل يك طایر قدسی، «درین دام که حادثه، گرفتاری خویش را احساس می کند. اینجا مثل طایر ابن سینا آب و دانه ای را که درین دامگاه هست مانع عمده ای می یابد برای بازگشت خویش. مسئله ای که در سلوك معنوی نیز مثل سلوك جسمانی و مادی برای شاعر پیش می آید و بحقیقت نتیجه ای است از آنچه رند در بن بست با آن مواجه بود این است که آیا آنچه وی را درین دامگاه حادثه به دام تعلقات ماده پای بند کرده است، يك قضای آسمانی است؟ گه گاه می اندیشد که این گرفتاری چون با قبول امانت و میثاق الست ارتباط دارد، امری است اجتناب ناپذیر که مثل «مهر سیه چشمان»، قضای آسمان است این

و دیگر گون نخواهد شد. با این همه غالباً توجه دارد که آنچه وی را می-تواند از این دامگه حادثه‌رهایی بخشد عبارت است از يك صغیر آسمانی - يك مژده غیبی که او را به دنیای ماورای حس دعوت کند. در واقع این مرغ بهشتی که روح علوی اوست و در دام تعلقات جهان حسی به آب و دانه مشغول شده است همان کبوتر بلند پرواز است که ابن سینا در قصیده عینیّه خویش با بیان رمزی سرگذشت روح را در داستان وی بیان می‌کند^{۱۵} و وی نیز مثل آن مرغ آسمانی چنان به هوای این «خراب آباد» جهان خوگر شده است که همه چیز آسمان را از یاد برده است، همه چیز و حتی - سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض. اما آنچه این مرغ بهشتی را باز به گلشن قدس می‌خواند دیگر سایه طوبی و لب حوض که مطلوب زاهد سوداگر پیشه است^{۱۶} نیست، مرغ عارف مسلک این همه را از یاد برده است و اندیشه آنها نیز وی را به گلشن قدس جلب نمی‌کند، چیزی که وی را بدان می‌خواند شوق وصال است که او را از تعلقات ماده می‌رهاند و از کثرات غفلت‌انگیز عالم حس به عالم وحدت می‌خواند و دنیای ماوراء حس.

با این همه رنگ عرفان که در جهان‌بینی شاعر هست آیا حافظ خودش هرگز به يك تجربه عرفانی، و به آنچه صوفیه و عرفا حال و مقام و وجد و جذبه می‌خوانند دست نیافت؟ با آنکه هیچ برگه‌ای حاکی از انتساب او با مشایخ خانقاه و اهل خرقه و سلسله در دست نیست و حتی نسبت به مشایخ عصر هم کلامش غالباً از طعنی خالی نیست، بعید به نظر می‌رسد که بتوان کسی را که آشکارا از مکاشفات خویش دم می‌زند و از تجلی ذات و صفات یاد می‌کند از دستیابی به این لحظه‌های درخشان عرفانی بی‌بهره شمرد. درست است که او با شیخ و خانقاه ظاهراً قطع ارتباط کرد اما در طی خلوت‌های طولانی که گاه صحبت او را نیز در اواخر عمر برای دوستدارانش ملال‌انگیز می‌کرد مراقبت باطن و توجه به احوال قلب می‌بایست راه مکاشفه و شهود عرفانی را برای وی گشوده باشد. خود او از يك ماجرای روحانی خویش یاد می‌کند که در طی آن گویی وی را «بیخود از شعشعه پرتو ذات» کرده باشند و «باده از جام تجلی صفات» داده باشند. این بیشک همان تجربه عرفانی است که صوفیه از آن

تعبیر به «تجلی» می‌کنند. تجلی ذات و تجلی صفات^{۱۷}. لحن حافظ نیز در وصف بیان این احوال به قدری صادقانه است که در صحت آن جای شك نمی‌ماند. اما تجلی که جلوه انوار غیبی را بر قلب عارف می‌ریزد دریچه‌ای است که وی را گه‌گاه به مکاشفه و شهود می‌برد، تمام حجابها را از پیش چشم وی یکسو می‌زند، و به وی فرصت می‌دهد که ظهور اعیان و حتی میلاد آدم را نیز در حالتی روحانی، درخشان و توصیف ناپذیر مشاهده کند. مکاشفه حافظ در باب میلاد آدم که بحث در آن جای دیگر می‌خواهد نشانه دیگر ازین تجربه‌های عرفانی اوست که اگر در نیل به آنها ورای مطالعه در آثار عرفا و تمرین خلوت و انزوا از ارشاد شیخی هم بهره یافته باشد بیشك آن شیخ را در بین نام‌آوران «مشایخ شهر» نباید جست، چرا که حافظ در وجود هیچ يك از آنها «نشان مرد خدا» را نمی‌دیده‌است. ادراك این تجارب و احوال بی‌طی منزلها و مخصوصاً بی‌نظارت شیخ البته غیر ممکن نیست و عرفای قدیم امثال بایزید و شبلی و ابوسعید هم برخلاف روایات نوساخته که بعدها در احوالشان نقل کرده‌اند اهل سلسله و خانقاه نبوده‌اند. طرفه آن است که صوفیه حافظ را صوفی می‌خوانند و او نیز در عین آنکه غالباً از صوفیه بالحن سوء ظن و انکار یاد می‌کند گه‌گاه با رندی و شوخ طبعی خود را همچون يك صوفی نشان می‌دهد و همین نکته سبب شده است که در باب تصوف او و حتی در باب تجارب عرفانی شخصی او جای بحث و اختلاف پیش نیاید. حقیقت آن است که وقتی حافظ از طریقت و روندگان طریقت سخن می‌گوید سخنش به طور بارزی با اخلاص توأم است اما پیدا است که دکانداریهای مشایخ و ریاکاریهای صوفیان شهر، وی را از اینکه با این روندگان طریقت همسفر شود باز می‌دارد و اینجا نیز او را وامی‌دارد که وضع و حالت روشنفکر مبارزی را بگیرد که با هیچ يك از احزاب وقت هماهنگی ندارد، و مثل هر تکر و مستغنی با خود تکرار کند و زمزمه: جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است. کسی که برای پرهیز از هر آلاشی در کوچه رندان خانه می‌گیرد، و عمداً مثل يك ملامتی کهنه کار قرنهای گذشته از «کوی نیکنامی»، حتی گذر هم نمی‌کند، در يك روزگار آلوده که شیخ و صوفی و واعظ و زاهد جز با محتسب و شحنه سرو کار

ندارند اگر به راه طریقت هم می رود باز تنهاست. آیا از چنین رندی که سربه دینی و عقبی فرود نمی آورد این اندازه تکروی بعید است؟ البته نه، و با تمایلات ملامتی هم که در او هست و در عین حال آن مایه نیست که او را يك بازمانده طریق ملامت توان شمرد، نیز منافات ندارد.

طریقت در نزد او ظاهراً همان است که صاحب‌دلان اهل مدرسه از این معنی می فهمیده‌اند - یعنی سیرت خاص سالکان راه حق که طی منازل در بر دارد و سیر در مقامات^{۱۸}. این طریقت خانقاه گریز که هدف آن نیل به حقیقت و اجتناب از تظاهر است نزد پاره‌ای از جویندگان راه آن اندازه هم که صوفیه اهل سلسله می گفته‌اند حاجت به نظامات «جمع خانه» و خانقاه ندارد چرا که حتی در بین مشایخ معروف کسانی هم بوده‌اند که با هیچ يك از پیران عصر ارتباطی از نوع سرسپردگی نداشته‌اند و خویشان را غالباً اویسی می خوانده‌اند. درست است که بعدها از این گونه تکرران هم سلسله‌ای ساخته‌اند^{۱۹} اما کسانی که در تاریخ صوفیه به نام اویسی خوانده شده‌اند هرگز رسم و راه واحدی را تعلیم و تلقین نکرده‌اند و شباهت آنها فقط در این نکته بوده است که خود شیخ و پیر بلاواسطه‌ای نداشته‌اند و لیکن دستگاه ارشاد چیده‌اند. طریقت حافظ، البته راه اویسی هم نیست چرا که وی اگر خود بدون ارشاد يك پیر بلاواسطه به تجربه عرفانی دست یافته است در صدد ارشاد و دستگیری بر نیامده است و اهل خانقاه و سلسله‌ها هم هیچ وقت به چشم قبول نمی نگریسته است. در نظر او، درست است که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها، اما اگر عرفان عبارت باشد از رابطه بلاواسطه‌ای که بین عارف و خدا هست، آنکه می خواهد رسم و راه منزلها را به دیگران یاد دهد خود حجابی است بین سالک و آنچه هدف و مطلوب واقعی اوست. ازین روست که روندگان طریقت ره بلا سپرند، و برای پیروی از رسم و راه خاص نمی توانند خود را در چاه شهرت و قبول عام بیندازند و از راه بمانند. ریاضت و چله نشینی در جمع خانه قطع نظر از اینکه پیروی از رسم و راه است که باطرز تفکر آزاد منشانه حافظ نمی سازد حاصل عمده‌ای که برای هر سالک راه دارد القاء خودنگری و خویشان بینی است که از شهرت و قبول عام و از تصور اشتباه آمیز قرب و وصول

دست می‌دهد و این چیزی است که حافظ از آن وحشت دارد و نفرت. از همین جاست که عرفان تکرر و تکرر و تکرر او بی آنکه به سلسله‌ای خاص به نام اهل ملامت منسوب باشد رنگ ملامت دارد و در کوچه رندان خانه می‌گیرد. در عزلت و انزوی این کوچه رندان نیز آنچه برای وی اهمیت دارد عبارت است از تمرین بیخودی، از خود رهایی. فقط در لحظه‌های کمیاب این از خود رهایی است که او آرامش و صفای حیات عارف را تجربه می‌کند و این را آشکارا و به هر بیان که ممکن هست می‌گوید. چون هم زهد ریایی را مانع از نیل به مقام از خود رهایی می‌یابد و هم اندیشه بهشت و دوزخ زاهد را عایقی در طریق یکسو نگریستن و جز به خدا نیندیشیدن می‌بیند بسا که در يك لحظه عصیان و کشمکش روحی به خیامی شورشگر تبدیل می‌شود و تمام این بهشت و دوزخ زاهد را همچون متاع حقیری که فقط وسواس تاجرانه يك زاهد سوداگر طبع آن را به حساب می‌گیرد طرد و نفی می‌کند و البته چنین خاطری که بهشت و دوزخ را به حساب نمی‌گیرد پیدا است که سر به صومعه و خانقاه فرود نمی‌آورد و بدین گونه شورشگری و بدگمانی نسبت به زهد ریایی است که مخصوصاً او را از ورود به خانقاه و تسلیم به سلسله باز می‌دارد و با آنکه شاید پشمینه صوفی را که گاه - نه همیشه - همچون نشانه اعتراضی بر شیوه زندگی خواجگان و اهل مدرسه می‌پوشد از ورود به جرگه آنها خودداری می‌کند. وجه عبوس و حال غرور اینان را که گویی پیش خود می‌پندارند تمام قلمرو خدا فقط به آنها تعلق دارد به باد ریشخند می‌گیرد، اعتماد آنها را بر عمل بی ثبات و درخور تردید و تزلزل می‌یابد و طامات و کراماتشان را بی آنکه انکار کند از چیزی مثل فیض روح القدس ناشی می‌شمرد که اختصاص به هیچ کس ندارد و اگر به دیگران، به رانندگان و گنهکاران هم نازل شود - دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد. سوء ظنی هم که نسبت به شیخ و صوفی نشان می‌دهد تا حدی ناشی از ورطه عمیقی است که بین حرف و عمل آنها هست از آنکه غالب این مدعیان کشف و کرامات جز خوردن گان اوقاف و جز فریبندگان اعتماد عوام چیزی نیستند. «صوفی شهر» که مثل يك حیوان خوش علف لقمه شبهه می‌خورد اگر در احوال خود به دیده تحقیق بنگرد از این نام صوفی و زاهد که از شنیدنش

غرق لذت می شود خجالت می کشد. فقیه مدرسه هم که مال اوقاف را مثل مال یتیمان با اشتهای تمام می خورد اگر يك لحظه وجدان خود را قاضی کند تصدیق خواهد کرد، که می حرام ولی به ز مال اوقاف است. آنچه حافظ را در قبول ارزش عقل و در پیروی از رسم طریقت مخصوصاً به شك می اندازد توجه به این نکته است که تمام این داعیه داران شهر، تمام این عقلهای حقیر و سودجوی، و رای مصلحت خویش چیزی نمی بینند اما چنان با جزم و یقین از حقیقت صحبت می کنند که گویی در همین دم از عرش فرود آمده اند و يك لحظه بیش نیست که با شاهد حقیقت دست در آغوش بوده اند. کدام رندی هست که این همه دعوی را مشاهده کند و تمام این داعیه داران را با مذهبها و ملتهاشان عذر نهد و حرف همه شان را افسانه نخواند و حتی آنچه را حکیم می جوید، مثل آنچه صوفی و فقیه از آن دم می زنند، «معمایی» نبیند که تحقیقش فسون است و فسانه. خاطری چنین شورشگر، بی آرام، و آلوده به شك و حیرت که بدین گونه از همه چیز سر می خورد البته جز عشق پناهگاهی ندارد. جز عشق که نه چون و چرا در آن راه دارد و نه شك و حیرت و فقط ارادت واقعی می خواهد و تسلیم محض. از اینجاست که بن بست عقل سرانجام رند را به کوچه عشق می کشاند و آنچه را به قلمرو غیب و ایمان تعلق دارد و عقل و حکمت حتی با اتکاء بر احتجاجات اهل کلام در برخورد با آن جز شك و حیرت حاصلی ندارد با تسلیم و قبولی که ناشی از عشق است و در آن نه چون و چرا ای اهل مدرسه می گنجد نه زرق و ریای اهل خانقاه راه دارد برای وی قابل تصور بلکه قابل تصدیق می کند. بدین گونه، اندیشه ای که از زهد اهل خانقاه و حکمت اهل مدرسه جز ملالت «حاصل اوقات» نمی یابد سرانجام از کوچه رندان به دیرمغان وارد می شود و آن آرامش و صفا را که در مدرسه و خانقاه گم کرده بود در دیرمغان می یابد - و در نسخه عشق. در این صورت اگر در سلوك ظاهری نیز مثل سلوك باطنی، برخلاف آنچه واعظ و زاهد تعلیم می کنند به عشق روی آورده باشد جای تعجب نیست چرا که نزد او عشق آن معجون الهی است که انسان را از بیماری خود پرستی شفا می دهد و از سلوك ظاهری وی می تواند پلی بسازد برای سلوك باطنی که نیل به هدف واقعی انسانیت بی آن ممکن نیست.

اگر وی نشان مرد خدا را هم عاشقی می‌یابد از آن‌روست که وقتی دل با عشق آشنایی پیدا نکرده باشد، از «خودی» و «خودپرستی» جدا نشده است و وقتی «مشایخ شهر» در بند خودبینی مانده‌اند نباید تعجب کرد که شاعر در آنها نشان مرد خدا را نبیند و علاقه‌ای به آنها نشان ندهد. این تلقی حافظ از مشایخ رنگ خاصی به تفکر و سلوک عرفانی او می‌دهد چرا که نزد وی آن حالت تعظیم و تقدیس مشایخ که از ویژگیهای تفکر صوفیه است جای خود را به نوعی بی‌تفاوتی رندانه می‌دهد که می‌تواند پیرمغان و پیر خرابات را هم - در همان معنی عادی که دارد - در ردیف پیر خانقاه و شیخ سلسله بنشانند. با این طرز تفکر شاعر هم عجب نیست که وی در هر فرصت که دست دهد و در هر زمینه که سخن در میان آید زرق و تزویر شیخ واعظ را برملا کند و زهد و طامات پیر صوفی را تحقیر کند و حتی به آنها که خویشتن را کامل و واصل می‌شمارند خاطر نشان کند که توفیق آنها جز از لطف اله نیست و حتی قابلیت و استعداد خاصی هم اگر دارند باز مرهون فیض ازلی است، و فیض روح القدس از باز مدد فرماید، دیگران هم می‌توانند به مقام آنها و مقام برتر از آنها نیز برسند. در این مسأله قابلیت هم که فیض روح القدس در اینجا و فیض روح قدسی در جای دیگر دیوان شاعر اشاره بدان است فکر شاعر ظاهراً متوجه به بیان این نکته است که فیض حق ورای آنچه به واسطه اسباب حاصل می‌شود و خلق و ابداع نام دارد بی واسطه اسباب هم حاصل می‌شود و این گونه فیض است که آن را بر حسب آنکه پذیرای تعدد هست یا نیست فیض مقدس و فیض اقدس خوانند درست است که شاعر از این انواع فیض که منسوب به تعلیم محیی الدین است سخن نمی‌گوید اما اشارت به فیض و روح القدس و روح قدسی توجه او را به مسئله قابلیت و ارتباط آن با فیض نشان می‌دهد و وقتی خاطر نشان می‌کند که «گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض» در واقع قابلیت را ناشی از «قبول» ازلی می‌بیند و بدین گونه در توجیه فیض نیز قابلیت شیخ و زاهد را نه مرهون خود آنها بلکه مرهون لطف و قبول حق می‌یابد و «عجب و پندار آنها را در باب قابلیت خویش گستاخی می‌بیند و درخور سرزنش. در واقع آنچه مسیحا را هم به مقام «روح» و «کلمه» - که در قرآن راجع به او آمده است - می‌رساند جز

همین فیض روح القدس نیست که «قابلیت» نیز خود از همین فیض افاضه می‌شود. بنابراین زاهد و عارف هم نباید به دستاویز قابلیت خویش بر دیگران کبر و ناز بفروشند چرا که قابلیت را هم همین فیض روح القدس به وجود می‌آورد و ممکن هست که در دیگران هم آن را به وجود آورده‌۲۰. در این صورت دیگر که می‌تواند ادعا کند که يك پیر خرابات از يك پیر خانقاه کمتر است و قابلیت او را ندارد؟

در خلوت انزوای کوچه‌رندان که حافظ، هم شیخ خانقاه را از حساب خویش خارج می‌کند هم فقیه مدرسه را بیرون از دایره می‌یابد البته نه بر معرفتی که از دفتر و کتاب و حرف حاصل می‌آید می‌تواند تکیه کند نه بر طامات و شطحیات صوفیه که در بین مشایخ آنها نشان مرد خدا را نمی‌بیند. ناچار روی به قلب می‌آورد و به آن گونه «تفکر» که عبارت باشد از «رفتن از باطل سوی حق». این سیر نفسانی که وی را از کثرت به وحدت و از خودی به ییخودی می‌کشاند به حقیقت عبارت است از مراقبت قلب که جام جم و جام جهان‌نماست و نزد حافظ سرچشمه هر معرفت راستین هم در آنجاست. علمی که از قیل و قال حاصل می‌شود لاجرم حاصلش جز شك و حیرت نیست و آنجا که رند در بن بست می‌افتد در واقع همین حلقه قیل و قال اهل مدرسه است. آنچه نیز وی را - دور از دعویهای پوچ و ریا آمیز مشایخ شهر - از این بن بست بیرون می‌کشد روشنی قلب است و تصفیه آن. تمام دشواریهایی که فکر حکما را نگران می‌دارد وقتی بر قلب - این جام جهان بین عارف - عرضه می‌شود حل و کشف می‌شود. درست است که این حل و کشف «عقل فضول» را که بیهوده می‌کوشد به پشت پرده اسرار راه یابد قانع نمی‌کند اما لامحاله به کسی که وجود غیب و وجود اسراری را که پشت پرده هست افکار ندارد می‌تواند آرامش بخشد و سکون.

از میکده بیرون

مرگ بیهنکام شاهشجاع شهرزدان را در میان نفاق و اختلاف فرزندان امیر مبارز گرفتار هرج و مرج کرد. پسرش زین العابدین، که جای وی را گرفت، جوانی بی تجربه و خیره سر بود، که خیلی زود حتی رسم و راه پدر را فراموش کرد. در دوران پدر، که یکچند حکومت اصفهان داشت، چون در اداره آن ولایت کفایتی نشان نداد، پدرش وی را عزل کرد و حتی حبس. زین العابدین این کار پدر را از تحریک اطرافیان او می دید و از این رو دیگر نه به یاران پدر اعتمادی داشت نه به وصیتهای او. هم درباره سلطان احمد، که پدر وی کرمان را به او وا گذاشته بود، بهانه جویی کرد، هم در مورد بایزید، که نیز به حکم وصیت شاهشجاع می بایست به اصفهان برود. این هردو تن عموهای وی بودند و برادرزاده نسبت به آنها رشک می ورزید و بدگمانی. نسبت به عموزاد گانش - یحیی و منصور - هم اندیشه ناک و بی اعتماد بود. بعلاوه، در حق درباریان پدر نیز ظاهراً چندان علاقه ای نداشت. خواجه تورانشاه، وزیر پدرش را، یکچند در وزارت نگه داشت اما از عمر این وزیر دیرینه روز چیزی نمانده بود.

حافظ که در این هنگام پیری بود - تقریباً هفتادساله - از مرگ وزیر پیر تأثر بسیار یافت. مرثیه ای که در مرگ اوساخت از علاقه قلبی وی نسبت به این حامی پیر حکایت داشت. تا وقتی خواجه تورانشاه زنده بود، حافظ با زین العابدین ظاهراً علاقه داشت، و بعد از وی طولی نکشید که از او رنجش یافت و نومیدی. آیا شاهزاده در مرگ وزیر دستی داشت؟ هیچکس نمی داند.

اما دوستی دیرینه تورانشاه و حافظ آن اندازه بود که مرگ و سقوط وی می-
توانست شاعر پیر حساس را نسبت به آن کس که مسبب آن بود به خشم آورد و به
دشمنی. در هر حال خیلی زود، ارتباط و علاقه شاعر پیر با این شاهزاده جوان
بهم خورد. شاید نصیحت گویی پیرانه‌اش برای فرمانروای جوان خوشایند
نبود. در آغاز کار که یکچند بین شاه یحیی وزین‌العابدین کدورت پیش آمد و
به صلح منتهی شد، شاعر، که در آن ایام مثل تمام خواجه‌گان فارس، از این
صلح خوشحال بود^۱، در طی غزلی که ساخت با بیانی صوفیانه به شاهزاده
نصیحت کرد که دای نور دیده صلح به از جنگ و داوری، اما گوش خود کامه
مفرور، که آلت اغراض فتنه جویان می‌نمود، برهر اشارتی که بوی خیر و
مصلحت می‌داد بسته بود. نه مگر در حالی که پدرش در مقابل تیمور دم از
طاعت و تسلیم می‌زد و پسر را به آن جهانجوی قهار می‌سپرد، این مفرور سبکسر
از بدبختی خویش نسبت به آن بلیه خوف‌انگیز بی‌اعتنایی کرد و تحقیر؛ حتی
فرستاده او را نگه داشت و جوابی به او نداد تا خشم وی مثل شعله دوزخ
متوجه شیراز گشت. استبداد عاری از تدبیر زین‌العابدین نتیجه‌اش به فتنه -
جویان شهر رسید و منتهی شد به افزونی هرج و مرج، چیزی که حافظا کنون
در این روزگار پیری دیگر نمی‌توانست آن را تحمل کند و ظاهراً اعصاب
پیر و خسته او آرامشی را می‌جست که شاید يك تیمور یا يك سلطان احمد
ایلکانی بیشتر می‌توانستند با خشونت و قساوت خویش آن را بر شهر رندان
تحمیل کنند تا يك زین‌العابدین بی‌تجربه و مفرور. در هر حال سبکسریها و
کژتاییهای این شاهزاده مستبد، در این روزها حافظ را، که سالها با پدر وی
شاه شجاع دوستی داشت، در صف مخالفان او در آورد. درست است که شاعر
پیر اهل توطئه و مبارزه نبود، اما چنان از این شاهزاده مفرور سرخورده
بود، که این روزها با وجود خبرهایی که از قصایبها و کله منارهای تیمور می-
رسید باز وی خود را راضی می‌کرد تا «خاطر بدان ترك سمرقندی» دهد،
کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی!^۲

در این نومیدیها و پریشانیه‌ها، شاعر پیر، که در جوانی چندان علاقه‌ای
به سفر نشان نداده بود، اکنون از دلتنگی و پریشانی راه بغداد می‌پرسید و

راه تبریز. حتی يك لحظه چشم امید به سلطان احمد دوخت - سلطان احمد جلایر. این بازمانده سلطان اویس يك جلاد واقعی بود - يك تیمور دیگر. با اینهمه، حافظ پیر، که در این روزهای پایان عمر از هرج و مرج شهر رندان بستوه آمده بود، اکنون مثل بیشتر خواجهگان فارس يك حکومت سفاک و بیرحم را می‌جست که شاید صلح و آرامش را به مردم بازگرداند و کارها را قراری دهد. برای رهایی از هرج و مرج يك خودکامه نالایق، گاه در سلطان احمد جلایر امید می‌بست و گاه در تیمور لنگ. برای سلطان احمد مشتاقانه غزل می‌سرود و نسبت به تیمور اظهار اشتیاق می‌کرد. پیرمرد در نومیدیهای خویش دیگر حالت کسی را داشت که آرزو می‌کرد يك بلای آسمانی، هم او را از دست زندگی برهاند هم يك خلق را. وقتی زین العابدین، که از بیم تیمور شیراز را فرو گذاشت، در شوشتر بوسیله پسر عم خود، شاه منصور، به قلعه سلاسل افتاد با آنکه بلای تیمور بر دروازه شیراز بود، شاعر از اظهار خرسندی خودداری نداشت.^۳

سه سالی بعد از مرگ شاه شجاع، وقتی تیمور برای تنبیه زین العابدین به شیراز می‌آمد، حافظ آخرین سالهای عمر را می‌گذرانید. جهانجوی تاتار آل مظفر را بجز زین العابدین، که اکنون در قلعه سلاسل بود - تقریباً بجمله منقاد خویش یافت (۷۸۹). در این سفر جنگی تیمور دو ماه در شیراز ماند و حافظ پیر، که خود در لحظه‌های نومیدی به این بلای سمرقندی اظهار علاقه می‌کرد، هنوز در حیات بود. در اینصورت بعید نیست که بین آنها ملاقاتی روی داده باشد. نه مگر جهانجوی قهار به هر جا می‌رفت، با وجود تندخویی و نادانی، با مشایخ و علما و اهل ذوق و هنر غالباً با محبت برخورد می‌کرد و بی‌تکلف و حشمت؟ سالها پیش از این، غارت و کشتاری که ترکان سمرقند - لشکریان تیمور - در خوارزم کردند، شاعر شیراز را سخت متأثر کرده بود و بدان مناسبت، طی يك غزل طعنه‌ای به ترکان زده بود و به بیوفاییهای ایشان، در اینصورت اگر گفته عبدالرزاق سمرقندی - يك مورخ عصر - درست باشد می‌بایست وقتی فاتح لنگ به شیراز آمده باشد شاعر آن طعنه را از غزل خویش بیرون کرده باشد.^۴ آیا يك مصلحت وقت حافظ را نسبت به این غارتگر جانها

خاضع می کرد؛ از فرسنگها فاصله بر ویرانی و غارت خوارزم اشک می ریخت؛ اما در اصفهان، که با موطن وی فاصله ای چندان نداشت، از کله منارهای این وحشی چیزی نمی توانست بگوید. در هر حال این «نیم تنی» ناتوان که ملک سلیمان را گرفته بود و با آنکه خود پایی نداشت می خواست خنگ فلک را هم زیر ران درآورده، وقتی به شیراز رسید، حافظ پیر را در مقابل خود خاضع و ترسان یافت. شاعر فرتوت که با وجود فقر خویش ظاهراً در آغاز سلطنت زین العابدین، چنان مفتون این «ترك شیرازی» بود که می خواست «سمرقند و بخارا را» نیز «به خال هندوی» وی سودا کند، اکنون در شیراز خود را با مالک واقعی سمرقند و بخارا مواجه می یافت که برای تنبیه ترك شیرازی آمده بود و البته حق داشت از شاعر پیر بی بند و بار بخاطر این ریخت و پاش های بیجا بازخواست کند. تیمور در شیراز هم - مثل اصفهان و چنانکه در بیشتر جاها رسم وی بود - از اهل شهر مبلغی خواسته بود تا به عنوان پایمزد و درواقع درجای خون نریخته خویش به وی بپردازند. کلوها و بزرگان شهر نیز آن را بین خواجهگان محله ها - که گمان می رفت استطاعت پرداخت اینگونه عوارض را دارند - سرشکن کرده بودند. در این روزها، شاعر پیر، که محبت و حمایت شاه شجاع و تورانشاه را از دست داده بود و زین العابدین هم او را از نظر افکنده بود، ظاهراً از حیث معیشت در مضیقه بود. با اینهمه از آنچه اهل محله وی می بایست به فاتح لنک بپردازند مبلغی نیز به نام او حواله رفته بود. می گویند کسی را هم گماشته بودند تا از شاعر این مبلغ را وصول کند. حافظ، که از عهده پرداخت این مال بر نمی آمد، به ترك سمرقندی پناه برد. می گویند تیمور وقتی اظهار افلاس وی را شنید، با اشاره به يك شعر معروف او گفت: کسی که می تواند سمرقند و بخارا را به خال هندویی ببخشد مفلس نباشد. خواجه جواب رندانه اش را حاضر داشت. قیای ژنده و تن نیم عریانش را نشان داد و گفت از این بخشند گیهاست که بدین روز افتاده ام. با ظرافتهایی که گاه در پایان غزلهای شاعر هست این شوخی رندانه را می توان واقعاً از حافظ شمرد. داستان را هم نویسندگان عصر تیموری نوشته اند - با اختلاف در بعضی جزئیات^۶. در هر حال نکته عمده ای که از آن بدست می آید بیچیزی و تهیدستی

حافظ است در سالهای پایان عمر. از این روایت پیداست که حافظ را، در پایان عمر، راویان این قصه با این وضع دیده‌اند: بیچیز و ژنده‌پوش و «يك قبا»^۷. شاید در سالهای پیش - که هنوز شاه شجاع، تورانشاه و بزرگان شهر در حق وی محبت و عنایت داشتند - می‌توانست طره و دستار مولوی^۸ داشته باشد؛ اما در این سالهای محزون و تیره پیری، فقر نیز به سراغ وی آمده بود. در چنین فقر و درماندگی، طبیعی بود که سایه اندوه حتی صحبت این رند پیر را حزن انگیز کند و یأس آمیز. درست است که طبع ملول و مردم‌گریز او تازگی نداشت، اما در این سالهای پیری ظاهراً افزونی یافته بود. جامی، که تقریباً يك ربع قرن بعد از او در خراسان دنیا آمد، از قول کسانی که صحبت او را درك کرده بودند نقل می‌کند که شعر حافظ به از صحبت او بوده است^۹. کسانی که صحبت حافظ را ملال انگیز یافته‌اند، می‌بایست پایان عمر وی را دریافته باشند - دوره رمیدگیها و نومیدیهایش را. در صورتی که دولت‌شاه - يك تن از معاصران جامی - می‌گوید که با وجود فضیلت و کمال با جوانان... اختلاط می‌کرد و با همه کس خوش می‌برآمد^{۱۰}. به نظر می‌آید که این مردم‌آمیزی و مهرجویی که دولت‌شاه از حافظ نقل می‌کند، مربوط باشد به دوره جوانیهای او - دوره رندیها و شادخواریها. درست است که در این سالها هنوز که گاه و سوسه عشق را که در سالهای جوانی در وجود او از يك حافظ قرآن يك رند جهانسوز ساخته بود حس می‌کرد اما با تمام جاذبه‌ای که زندگی در يك شهر پر کرشمه مثل شیراز می‌توانست برای يك شاعر سالخورده عرضه کند، بازمی‌اندیشید که «تا دوره پیری به چه آیین، برود و آیا «پیرانه‌سر» به خاطر «تنگ و نام» هم که باشد هنری از خود نشان دهد یا طوری رفتار کند که باری «خلعت شیب چو شریف‌شباب آلوده» نشود^{۱۱}. در هر حال سالهای پایان عمر او لامحاله در نومیدی می‌گذشت و مردم‌گریزی. جامع دیوانش، که در هر حال دوستی بوده است از معتقدان و مصاحبان او، در مقدمه‌ای که بر دیوان وی نوشته است می‌گوید^{۱۲} که هر وقت از او می‌خواستند اقدام به جمع و تدوین اشعار کند، عذر می‌آورد، آن هم از غدر اهل عصر عذر می‌آورد و از ناراستی روزگار! این عذرجویی او حاکی است از حالت تنهایی و انزوایی او، که او را و می‌داشت در این

سالهای پیری از صحبت حکام و محتشمان بگریزد و شاید با درویشان و عارفان هم نیامیزد.

آیا حافظ در این روزگاران به تصوف گراییده بود؟ به نظر نمی آید. شیر پیر که در جوانی از هردام بسته بود البته در پیری تن به «سلسله» در نمی داد. شاعر سالخورده شیراز، که در جوانی سربه عنوان افتخار آمیز شیخ و فقیه و حافظ فرود نیاورده بود، ظاهراً رندتر از آن بود که تسلیم جاذبه نام صوفی و خانقاه شود و دم از طاعت شیخ و مرشد بزند. کسی که در تمام عمر با اهل ریا مبارزه کرده بود اکنون دیگر پیرانه سر نمی توانست صف رندان را خالی کند و تسلیم شود به آنچ آستین کوتاه و دست دراز کرد^{۱۳}. در این روزها تصوف در این برج اولیا که شیراز خوانده می شد البته رونقی داشت تمام - اما مثل يك دكان. شیوخ خانقاه برای عوام مثل پیغمبران تلقی می شدند و خانقاههاشان قبله های روحانی بود برای کسانی که می خواستند از آنجا به عرصه شهرت برسند و به قبول عام. همین نکته کافی بود که رند پیر - حافظ - را نسبت به آنها بدبین سازد و بدگمان. عبث نیست که مکرر در شعر خویش به شیخ و صوفی طعنه می زند و در سخنان گوشه دار خویش خانقاه و صومعه را بیاد مسخره می گیرد. این گونه گوشه ها در کلام او بسیار هست و گونه گون: صوفی بیا که خرقة تزویر بر کشیم... صوفی از باده به اندازه خورد نوشش باد... صوفی شراب نوش و مرقع به خار بخش... نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد... حتی يك جا دام تزویر او را نشان می دهد و بانگ برمی دارد که: صوفی نهاد دام و سرحقه باز کرد. داستانی هم درباره این غزلش هست که اگر درست باشد شاعر می بایست در آن به عماد فقیه - يك شاعر صوفی از مشایخ کرمان - تعریض کرده باشد. می گویند شاه شجاع نسبت به این پیر کرمانیان ارادت می ورزید، چرا که هم کرمان با استفاده از نفوذ او بهتر می توانست اداره شود و هم مادر شاه، که از ترکان کرمان بود، از بزرگداشت و نیکوئیهایی که پسرش در باره شیخ وی می کرد، خرسند می شد و آرام. همین علاقه و اعتقاد شاه نسبت به شیخ، حافظ را، که از دکاندارهای شیخان و زاهدان رنج می برد، در حق این شیخ فقیه بدبین کرده بود. اما آن «گربه زاهد» که حافظ در این غزل

خویش از آن نام می برد ظاهراً برخلاف مشهور با شیخ عماد ارتباطی ندارد. پهلوان اسد خراسانی - که بانمایش زهد و نماز خویش و حکایت وضو ساختنش، که در زبان طنز رندان به گربه شویی و گربه رویی می توانست تعبیر شود^{۱۴}، در آن سالها حکومت کرمان را از شاه شجاع گرفته بود و بعد هم در آنجا به دعوی استقلال برخاسته بود - در این اوقات که گاه نزد اهل ذوق بکنایه «گربه زاهد» خوانده می شد^{۱۵} و رندان شهر شاه شجاع را بسبب آنکه از زهد ورزی وی گول خورده بود دست می انداختند و نیش می زدند. آیا این گربه زاهد، که حافظ وی را بسبب ریاکاریهایش تحقیر می کرد، یاغی شدنش بهانه ای به دست شاعر رند نمی داد تا به شاه شجاع مغرور - به این کبک خوش خرام - که از ساده دلی گول جانور بیشرم عاری از رحم و شفقت را خورده بود نیشخند بزند؟ این کبک ساده لوح خوش باور، که اکنون تمام وجودش مورد تهدید گربه ریا کار عابد نما بود، عبارت بود از شاه شجاع که غیبت طولانی از خانه و سادگی و خوشبآوری بیش از حدی که در این مورد خاص نشان داده بود، حافظ را در مورد داستان او به یاد حکایت کبک و گربه کلبله و دهنه انداخته بود - حکایت کبکنجیر. اینکه تذکره نویسان کنایه شعر را مربوط به عماد کرمانی دانسته اند حاکی است از ناآشنایی با طرز فکر شاعری استاد که در وجود عماد فقیه بیشتر يك شاعر مدعی می دیده است تا يك شیخ صوفی. قصه سازان داستان گربه نماز خوان را که در موش و گربه منسوب به عبیدزاکانی نیز به آن اشارت هست ساخته اند تا توجیه عامیانه یا عام پسندی بسازند برای تفسیر کنایه ای که در شعر حافظ هست. بعلاوه حکایت تکفیر حافظ را هم، که گویند بسبب يك شعر الحاد آمیز آماج آزار غوغا شد، به تحریک عماد فقیه دانسته اند بجهت تلافی این کنایه. هرچند نه اصل داستان مسلم هست و نه مداخله عماد در آن درست می نماید، ظاهراً از تمام روایت این اندازه برمی آید که حافظ با این شیخ شاعر، که در کرمان خانقاه داشته است و حتی شعرش را چنان صادر و وارد دستکاری و اصلاح می کرده اند که گویی شعر همه ی اهل کرمان بشمار می آمده است^{۱۶}، اعتقادی نداشته است و ظاهراً همین نکته سبب شده است که افسانه سازان حکایت گربه عابد را بسازند و حکایت تکفیر را با آن مربوط سازند. بهر حال حافظ زیر کتر

از آن بود که تسلیم این سالوس و ریای شیخان و پیران طریقت باشد. این پیران عصر را وقتی وی می خواهد دست بپندازد، پیر خرابات را به رخ آنها می کشد. درست است که صوفیه خود خراباتی شدن را از خودرهایی می خواندند و در زبان شاعرانه خویش گه گاه از شیخ خود به پیر خرابات تعبیر می کردند، اما شاعر شیراز برای آنکه به زهد و طامات ریاکارانه آنها نیشخند بزند از خانقاه آنها روی برمی تافت و به پیر خرابات پناه می برد. در واقع احوال این پیران عصر هم گه گاه از بعضی جهات یادآور خرابات واقعی بود - و پیر خرابات. بنگ، که حبه خضرا خوانده می شد^{۱۷} در بین آنها رایج بود و نیز شراب وافیون. جوانان نوخط خانقاهها را گه گاه میعاد گاه آلوده ای می کردند برای علاقه مندان به شاهد بازی. کمال خجندی، يك تنه از صوفیان نام آور این عصر، در تبریز چنان به شاهد بازی مشهور بود که زین الدین خوافی وقتی به تبریز آمد از اینکه در حلقه یاران وی در آید امتناع کرد. يك بار غوغا به خاطر جوانی خوب روی که شیخ گه گاه از خانقاه خویش به محله ای که وی در آن سکونت داشت می رفت، بر در خانقاه کمال جارو جنجالی به راه افکندند^{۱۸}. آنچه در لطایف عبید. زاکانی و در جام جم اوحدی که گاه در مذمت پیرسمیهای خانقاهها هست نشان می دهد که در عشق به همجنس نیز غالباً بین خانقاه و خرابات هیچ تفاوت نبود. مجالس رقص و سماع هم، که آکنده بود از ذوق و وجد، می توانست خانقاه را تا حدی نزدیک کند به خرابات. از این رو بود که نه فقها و زاهدان علاقه ای به خانقاه نشان می دادند نه رندان آزاداندیش. حافظ به همین سبب به صوفیه طعنهای داشت و تعریضها. نه فقط به عماد فقیه شاید به تعریض و کنایه نیش می زد، این زبان طمن و کنایه را در مورد شاه نعمه الله ولی - شیخ بزرگ بلند آوازه کرمان - نیز که مریدانش شهرت زهد و کرامات او را همه جا منتشر می کردند بکار می برد. چنانکه به کنایه و در غزلی که ظاهراً آن را در جواب شاه نعمه الله گفته بود وی را طبیب مدعی خواند^{۱۹}. با چنین وضعی که در مقابل صوفیه و مشایخ آنها داشت، البته نمی توانست به این شیخان عصر سر بسپارد و خود را تسلیم تربیت و ارشاد آنها سازد. خاصه که بعضی از این مشایخ عصر دعویهای شگرف داشتند و بیهوده. حتی بسیاری از آنها - مثل شیخ علی کلاه^{۲۰}

— مدعی تسخیر جن بودند و اینگونه کرامات. با اینهمه مجالس صوفیه در این ایام رونقی داشت. نه فقط امرا و عوام که گاه به آن مجالس حاضر می شدند علما و قضات هم با صوفیه مجالست می کردند. در اینصورت عجب نیست که حافظ پیر نیز در شهری که آنهمه تکیه و خانقاه صوفیه وجود داشته است با مشایخ طریقت ارتباط یافته باشد. در کلام وی بوی این آشنایی هست. صحبت از کشف و بیخودی، صحبت از عهد الست، صحبت از تجلی ذات و صفات، کلام او را که گاه چنان رنگ تصوف داده است که بعضی خود وی را از صوفیه خوانده اند. اما این يك آشنایی علمی است نه عملی. در آن ایام اقوال و آرای صوفیه به شکل کتاب در حلقه های درس تعلیم می شد. کتاب عواید المعادف سهروردی را بعضی علما تدریس می کردند. شعر ابن فارض را در مجالس صوفیه و علما می خواندند^{۲۱}. حتی کتاب نفایس الفنون، که در عهد جوانی حافظ در شیراز تألیف شد، تصوف را به عنوان «معرفت» به بحث درمی آورد و میرسید شریف جرجانی که به روزگار پیری وی در شیراز تدریس می کرد، مباحث راجع به تصوف را در شمار مسائل علمی طرح می کرد. پیدا است که در چنین احوالی آشنایی حافظ با اقوال و افکار صوفیه نباید عجیب به نظر آید. چنانکه بعضی شاعران دیگر — مثل سلمان ساوجی — نیز در همین ایام بی آنکه در عمل وارد طریقت شده باشند که گاه از اقوال صوفیه در شعر خویش می آورده اند. بهر حال شك نیست که حافظ از راه مطالعه و شاید نیز مجالست، با سخنان صوفیه آشنایی داشته است اما اینکه وی طریقت شیخی از مشایخ خانقاه را ورزیده باشد و — چنانکه صوفیه می گویند — «نسبت خرقه» به شیخی درست کرده باشد ظاهراً درست نیست. يك قرن بعد از او برای جامی شك بوده است که او به هیچیک از مشایخ اقتساب داشته باشد. در واقع در چند جا طی غزلها از قلندر و قلندران هم که لااقل از عهد سعدی در خطه فارس که گاه رفت و آمد داشته اند یاد می کند و لحنی هم که در صحبت از آنها دارد بیشتر حاکی از علاقه و تحسین است لیکن خود وی لامحاله در ظاهر رسم و راه قلندران را ندارد چرا که وی نه فقط که گاه از دلق پوشی و خرقه پوشی که خلاف رسم قلندران و اهل ملامت هست صحبت می کند بلکه يك جا نیز از طره و دستار مولوی خویش

یاد می‌کند^{۲۲} و این همه نشان می‌دهد که در وجود او با يك قلندر سرو روی تراشیده یا يك ملامتی عاری از دلخ و خرقه نمی‌توان سروکار داشت بلکه سروکار با کسی است که خودش بی‌پرده می‌گوید: حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی... درست است که بعضی سخنان او هم یادآور کلام ملامتیها و قلندران است، درست است که چند نسل قبل از او در عهد جوانی شیخ روز بهان نیز در شیراز که گاه کسانی خود را اهل ملامت می‌شمردند^{۲۳} و حتی عماد فقیه کرمانی از پیروان طریقه سهروردیه بعضی اوقات از ملامت سخن می‌گوید^{۲۴} لیکن در این دوره دیگر مثل عهد ابو حفص نشابوری و حمدون قصار و ابو عبد الرحمن سلمی اهل ملامت فرقه‌ای خاص، با تعلیم و سازمان مستقل، نبوده‌اند تا وی را بتوان از آنها شمرد. حتی از آنچه در تعریفات جرجانی راجع به اهل ملامت - ملامیه - آمده است چنین بر می‌آید که در عهد وی - اواخر عهد حافظ - ملامیه جزو آن گونه اولیا بشمار می‌آمده‌اند که کس جز خدای آنها را نمی‌شناسد^{۲۵}. این نکته هم درست است که اگر آن گونه که بعضی می‌پندارند، وی يك اویسی باشد حاجت به نسبت خرقه مشایخ نخواهد داشت، لیکن چون در هیچ مأخذ قدیم اشارت به تصوف او نیست و حتی از خیلی قدیم انتساب وی به صوفیه مورد تردید بوده است، نمی‌توان در وجود او يك صوفی واقعی سراغ کرد - يك صوفی خانقاه. اینکه می‌گویند بعضی محققان گفته‌اند که اگر بی‌پیر بتوان حافظ شد می‌توان از پیر صرف نظر کرد، خود نشان می‌دهد که گویندگان آن در آن ایام، پیری برای حافظ نمی‌شناخته‌اند. بله، يك افسانه تازه هست که سلسله ارادت وی را به يك پیر شیرازی می‌رساند - پیر گلرنک^{۲۶}. اما این يك نام پیرانه نیست و بیهوده است که برای شناخت هویت او درمآخذ و کتابها به جست و جو پردازند. این پیر گلرنک استعاره گونه‌ای است که در دیوان خواجه آمده است و ظاهراً برای شراب. در واقع آنجا که شاعر از «پیر گلرنک» خویش صحبت می‌دارد، می‌گوید که وی به او رخصت آن نداده. است که در حق ازرق پوشان خبث^{۲۷} کند، نظرش به همان گلچهره کهنسالی است که خود طی سالها با سبوی ازرق پوش صحبتها داشته است و شاعر جاهایی دیگر هم از این ازرق پوش کهنسال - مثل يك شیخ - صحبت می‌کند و می -

گوید: حافظ مرید جام می است ای صبا برو^{۲۸}... بدینگونه، شاعر، که در مقابل مشایخ و دعوی داران عصر دهن کجی می کند، برای آنکه به سالوس و ریای آنها خنده رندانه زده باشد پیر خرابات را به رخ آنها می کشد یا پیر گلرنگ را. باری درست است که در سخن شاعر افکار و الفاظ صوفیه هست، اما این الفاظ و افکار حاکی از تربیت صوفیانه نیست، تنها از تعلیم صوفیه حکایت دارد و پیدا است که شاعر از راه مطالعه کتاب و شاید مصاحبه با بعضی مشایخ با افکار و معانی قوم آشنایی یافته است، و چون بعضی از آن سخنان را با مذاق خویش سازگار دیده آنها را پذیرفته است و پرورده و حتی ممکن هست از طریقی مشابه طریقت آنها، اما بدون پیروی از رسوم و آدابشان، به تجارب عرفانی دست یافته باشد - کشف و تجلی که بدان تصریح نیز دارد^{۲۹}. نکته این است که شاعر در شعر خویش به ندرت از صوفیه به نیکی یاد می کند. از شاه نعمه الله و عماد فقیه به تعریض سخن می گوید و ذکر تکریم آمیز امین الدین بلیانی هم که در شعر او هست، نه از آن نوع است که حاکی باشد از ارادت به وی^{۳۰}. چنانکه وقتی هم از قلندری و راه قلندر^{۳۱} با اعجاب و تحسین یاد می کند ستایش و اعجاب او شاید معتقدانه باشد اما مریدانه نیست. ستایشی که از خلوت و عزلت درویشان می کند^{۳۲}، در واقع بیشتر حاکی از تحسین و اعجابی است که شاعر نسبت به زندگی آزاد و رندانه آنها دارد نه نسبت به ریاضت و خانقاه آنها. وجود بعضی الفاظ و معانی صوفیه در اشعار او البته قابل انکار نیست، اما در زمان او و حتی قبل از او بوده اند شاعرانی غیر - صوفی که معانی و الفاظ صوفیه را در شعر خویش بکار می برده اند. خاقانی و کمال اسمعیل در آنچه «تحقیق»^{۳۳} خوانده می شود به معانی و الفاظ صوفیه نزدیک شده اند، چنانکه در غزل سلمان هم مثل حافظ الفاظ و افکار صوفیه هست. در حقیقت شیوه فکر و بیان صوفیه نجابت و علوی به شعر فارسی داده بود که امکان نداشت شعر فضلا بدون الفاظ و معانی آنها مقبول عام، حتی مقبول خود گویندگان شان باشد. در روزگاری که شیوه انوری و ظهیر باقصاید برطنطنه و تملق آمیز آنها تدریجاً محکوم و منسوخ می شد، غزل فارسی نمی توانست بی چاشنی عرفان برای خود حق حیاتی بدست آورد. آن هم در

دوره‌ای که حتی شاهان و شاهزادگان مثل شاه شجاع و سلطان اویس نیز از ذوق حکمت و عرفان بی‌بهره نبودند. در این صورت وجود الفاظ و معانی عرفا در شعر حافظ، در شعر کسی که نه به مشایخ صوفیه ارادت می‌ورزید و نه با صوفیه میانه داشت، قابل فهم است و قابل تفسیر و اگرچه فهم قسمتی از آن سخنان جز به مدد اصطلاحات صوفیه ممکن نیست، نه حافظ صوفی است و نه اشعار او در جزو ادب صوفیه. از این رو ظاهراً بیهوده است که سابقه فکر حافظ را همه در سابقه تصوف بجویند و بیهوده‌تر که تمام الفاظ و تعبیرات او را بر مقاصد صوفیه حمل کنند. هیچ بر گه‌ای که حاکی باشد از انتساب حافظ به خانقاه و صوفیه در دست نیست. حتی نیم قرن بعد از او که يك نسخه دیوانش را تدوین می‌کرده‌اند، از وی نه به عنوان قطب السالکین و فخر المتألهین نام برده‌اند نه او را با القاب ذخرا الاولیاء و شمس العرفاء خوانده‌اند^{۳۴}، فقط با عنوانهایی نظیر عالم، فاضل، «ملك القراء»، از وی سخن گفته‌اند و حتی نویسنده مقدمه هم از وی به منزله يك صوفی نام نمی‌برد و این همه حاکی است از آنکه در انتساب وی به صوفیه باید احتیاط کرد. گفته‌اند که وی اگر صوفی بود يك اویسی بود؛ اما اویسی اگر شیخ ندارد مرید و خانقاه دارد. در صورتیکه وی با خانقاه که در آن «اسرار عشق و مستی» نمی‌گنجد سروکاری ندارد و مریدی هم اگر می‌شناسد عبارت است از مرید خرابات. از ملامت و اهل ملامت که گاه در شعرش یاد هست. نمی‌دانم در این زمان از اهل ملامت در این برج اولیا، که زهد و پارسایی آنهمه رواج داشته است، هیچکس بوده است یا نه. اما اگر حافظ با اهل ملامت ارتباط داشته است، بی‌شک از طریق کتاب بوده است و آشنایی بامبادی نظری آنها نه با شیوخ و سلسله‌شان. در هر حال این نام ملامت و راه قلندر که در سخن شاعر هست بعضی را، که البته نتوانسته‌اند او را به هیچ سلسله‌ای از طریقت منسوب دارند، به این فکر انداخته است که مگر وی اهل ملامت بوده است؟ اگر مراد از اهل ملامت هر رند آزاده‌ای است که نمی‌خواهد برای آنچه می‌کند و آنچه می‌اندیشد به کسی حساسی پس بدهد و رد و قبول عام را به چیزی نمی‌شمرد، حافظ اهل ملامت هست و از همین روست که جفا می‌برد و ملامت می‌کشد و رنجیدن را هم

در طریقت خویش کافری می‌داند، و زهد و طامات صوفی را هم که بوی ریا می‌دهد نشانه‌ای می‌شمرد از توجه او به خلق که البته روی دل وی را از خدا منحرف می‌دارد. به این معنی حافظ را اهل ملامت می‌توان خواند و درحقیقت اگر نوعی تصوف هست که با رندی این تکر و آزاداندیش مناسبت دارد طریق اهل ملامت است. اما نه آیا اهل ملامت در ادوار قبل از حافظ غالباً خود را صوفی نمی‌دیده‌اند و صوفیه نیز راه آنها را جدا می‌شمرده‌اند و تازه در عهد حافظ فرقه‌ای مستقل و ممتاز به نام ملامتی در بین صوفیه وجود نداشته است و اهل ملامت چنانکه از کلام میرسیدشریف برمی‌آید درحکم ابدال و رجال غیب به‌شمار می‌آمده‌اند؛ البته با توجه به انکاری که حافظ در حق صوفیه دارد، شاید وی را بتوان به‌طرز فکر اهل ملامت نزدیک خواند و ظاهراً خود او هم به‌همین معنی نظر دارد که خویشتن را رند می‌خواند و به‌رندی شهره می‌شمارد. اما رندی حافظ البته رندی عیاران و پهلوانان نیست، رندی يك عارف آزاداندیش است، رندی فکری است که شك فیلسوف و حیرت عارف او را نسبت به هر قیدی عاصی کرده است، نه قید خانقاه و صوفی را می‌تواند بپذیرد و نه قید فقیه و مدرسه را. با این همه آریستو کراسی فکری اهل مدرسه که عرفان و حکمت عصر او نشانه آن است، رنگ خود را به‌ذهن او داده است و به‌همین سبب درعین استقلال فکر کلام وی رنگ عرفان یافته است، اما نه عرفان اهل خانقاه و اهل ریاضت، عرفان اهل تحقیق که بی‌آنکه تسلیم به‌زهد و طامات مدعیان کشف و کرامات باشند ذهنی را که از قیل و قال مدرسه و شطح و ریای خانقاه ملول است و می‌دارند تا در آنچه «ورای مدرسه و قیل و قال مسئله بود، حقیقت را بجوید و در آنچه جز با کشف و ذوق حاصل نمی‌شود درخلوت انزوای فکری خویش تمرین و تجربه کند. اگر حافظ از کشف و شهود صوفیه تجربه شخصی دارد ظاهراً می‌بایست در همین خلوت و انزوا به‌دستش آمده باشد. این انزوای فکری وی نیز در واقع يك نوع رندی است. نوعی بی‌اعتنایی به‌قیود است که بی‌شبهت به آنچه محیی‌الدین ابن عربی هم از طریقه ملامت می‌خواهد نیست. اما حافظ، که هرگز نخواسته است به‌دستگاه شیخ و دکان صوفی سرفروود آورد، حتی قبول عنوان اهل ملامت هم برای وی قیدی

است که مافوق طاقت اوست. با اینهمه حافظ اندیشه‌ای دارد که از خیلی جهات با عرفان صوفیه شبیه است. اگرچه عرفان او چیزی است ورای عرفان اهل خانقاه - اهل طامات و کرامات. این عرفان اساسش عشق و از خود رهایی است که او را به رندی هم می‌کشاند و سیمای واقعی روح او را، که در کشمکش حکمت و عرفان داریم بین آن دو در حرکت است، نشان می‌دهد.

در هر حال با وجود آشنایی دقیق و مسلمی که حافظ با فکر و تعلیم صوفیه دارد حتی با وجود ارتباط و مراوده‌ای که با مجالس آنها احیاناً داشته است نمی‌توان خرقة پوشی او را ناشی دانست از صوفیگری. آنچه وی را به این ژنده پوشی وامی‌داشته است بی‌اعتنایی به احوال دنیوی بوده است یا تهدید فقر. از قرائن برمی‌آید که در این سالهای پایان عمر ظاهراً فقر نیز با پیری به سراغ شاعر آمده بود و این نکته بود که در آن روزهای غم‌انگیز پیری که گاه نیز وی را باز به ستایشگری وامی‌داشت و حتی به دریوزگی. در این ایام، وقتی تیمور از فارس باز می‌گشت، حکومت فارس را به شاه یحیی داده بود - شاه یزد. حافظ پیر بود و دیگر امیدهای گذشته را فراموش کرده بود. ظاهراً در آن هنگام، بودند کسانی که این انقیاد شاه یحیی را که نسبت به تیمور لنگ کرده بود، خاصه بعد از فجایعی که وی در اصفهان انجام داده بود، ناروا می‌شمردند و درخور ملامت. اما حافظ، که در این پیرانه سر مصلحت وقت را طور دیگر می‌دید، این تبعیت و تسلیم شاه یحیی را تدبیر عاقلانه می‌شمرد، و می‌گفت که اگر وی با این کار خویش نصرت دین نکرده بود، با فجایع و مظالم ترکان سمرقند بسا که در فارس - کار ملک و دین زنظم و اتساق افتاده بود^{۳۵}. از این رو شاعر از شاه یحیی روی بر تافت و گرفتاری زین - العابدین را، که موجب دوام دولت یحیی می‌شد، به وی تبریک هم گفت. بدینگونه در روزهایی که شاه یحیی از جانب تیمور در شیراز امارت داشت، شاعر پیر با آنکه در یزد این شاهزاده خسیس را آزموده بود، باز از ناچاری، در پایان يك غزل که در مدح وی سرود، قلم آن «شاه جهان» را قسمت‌کننده ارزاق می‌خواند و با چنان دست بخشنده‌ای (!) که در این پادشاه سابق یزد سراغ می‌داشت باز به خود وعده می‌داد که دیگر پس از این، از بهر معیشت مکن اندیشه

باطل. اما چنانکه در یزد نیز آزموده بود از این دارای جهان نصرت دین خسرو کامل انتظار این مایه لطف و کرامت بیجا بود. در شیراز نیز مثل یزد عنایت شاهانه شامل حال شاعر نشد، گویی برفت حافظ از یاد شاه یحیی و با اینهمه شاعر پیر که در پریشانی و بی برگی خویش نمی توانست از پادشاه نیز قطع امید کند، بی هیچ اعتراضی به دعا می گفت: یارب به یادش آور درویش پروریدن^{۳۶}.

وقتی «رایت منصور» پادشاه به شیراز آمد (۷۹۵) و شاه یحیی، بی هیچ مقاومت، شهر رندان را، که از دست صوفی سمرقند - تیمورلنگ - یافته بود، فرو گذاشت، احساسات اهل شهر به اوج رسید. شاعر شیراز، که در آن سالهای بعد از مرگ شاه شجاع رفته رفته در نومیدی و درویشی غوطه می خورد، به وجود بیدریغ، شاه منصور امیدها یافت. این قهرمان جوان، که ترکش هفده منی داشت و باد در بروت می انداخت، بعدها در مبارزه با تیمور شجاعت بیمانندی نشان داد و حتی در یک برخورد جنگی جرأت و جلالتش یادآور برخورد سلطان جلال الدین شد با چنگیز مغول. بعد از مدتها نومیدی، حافظ، باز در وجود این شاهزاده جوان، مایه امید یافت و باز پیرانه سرخاطره شادیه و شادخواریهای روزگار بواسطی راتجدید کرد. یک قصیده در ستایش او ساخت که بوی اخلاص می دهد و از حیث شور و جذبه یادآور اشعار جوانی شاء-ر است^{۳۷}: آیا شاه جوان به این انزواجوی پیر که سالها در دستگاه پدرانش کار دیوانی داشته بود، اکنون گذشته از وظیفه دعا گفتن که داشت، شغلی دیگر هم در این پیرانه سر داد؟ بعضیها این احتمال را داده اند، و اگر از دیوان شاعر این نکته را نتوان بدست آورد، این قدر هست که شاعر سالخورده به این آخرین پادشاه آل مظفر امیدها بسته بود. از وی لطفها چشم می داشت و دلنوازیها می یافت. در غزلهایی که به مناسبت برای وی می ساخت می توانست، به کنایه و ایهام از درخواست ادای آنچه وی و ام حافظ^{۳۸} می خواند، سخن گوید و از فراغتی که در سایه او یافته بود شکر کند. با اینهمه، این فراغت و امید نه برای شیراز دوام یافت نه برای حافظ. چند سال بعد آسیب قهر تیمور دولت منصور را از پای در آورد و تمام بقایای خاندان مظفری را تقریباً از دم تیغ گذرانید.

اما حافظ دیگر زنده نبود که شاهد این آخرین ماجرا نیز باشد. هنوز دو سالی بیش از فرمانروایی کوتاه شاه منصور نگذشته بود که مرگ به سراغ شاعر آمد (۷۹۲). مرگ، که شاعر همه عمر درباره آن اندیشیده بود، سرانجام فرارسید تا وی را از نومیدیهای روزگار پیری برهاند. در این سالهای پیری - که حافظ تقریباً هفتاد ساله بود - همه چیز برای وی بوی مرگ می داد و بوی فنا. شهر رندان که در سالهای جوانی وی يك بهشت واقعی بود، اکنون به دوزخ می مانست که اهریمن تاتار نیز آن را تهدید می کرد. شاعر پیر، در فقر، در وام، و شاید در بیماری غوطه می خورد. آیا در همین ایام بود، که از يك تب دردناك شکایت می کرد، و از طبیب محبوب به کنایه می پرسید که آیا نبض وی هیچ از زندگی نشان می دهد؟^{۳۹} اما این بیماریها دیگر نه از آنگونه بود که شاعر وقتی اشك خونین را به طبیبان نشان می داد يك کلمه می گفتند: درد عشق است و جگر سوز دوايي دارد^{۴۰}. این بار دردها چنان بود که هر چند غم با طبیبان می گفت آنها نمی توانستند درمانی برایش عرضه کنند^{۴۱}. در این بیماریها و پریشانیه‌ها شاعر با بی‌قیدی رندانه تسلیم مرگ می شد. از زندگی گذشته خویش اگر هیچ چیز نداشت خاطره‌ها داشت، دردناك. زن محبوبش ظاهراً سالها بود که در لحد منزل کرده بود و داغ فرزند نیز قلب پیرش را هنوز آزار می داد. از وقتی که این «رود» عزیز از کنار وی رفته بود هنوز کنار دامن خود را از اشك مثل رود جیحون می یافت. این، البته يك مبالغه بود. نه آیا فراموشی همه چیز را فرو می گیرد؟ اما این را درست می گفت که بعد از چنین داغ، دیگر اندرون غمگین وی به اختیار شاد نخواهد بود. بی‌تردید در چنین دردی آن داغ که بر دل هست از اختیار بیرون است^{۴۲}؛ داغ برادر، داغ فرزند، و داغ زن از زندگی او در پایان حیات می بایست يك دوزخ فراق ساخته باشد. با اینهمه که می داند که در روز مرگ وی چشم افسونگر زن یا دختری شیرازی، از داغ يك پدر یا يك شوهر اشك نریخته باشد؟ هر چه بود، شاعر پیر مرگ را آرام تلقی کرد، آرام و رندانه. آیا در این روزهای آخر نیز هنوز مثل دوران شور و هیجان غزل‌های خویش آرزو داشت مثل می پرستان عرب، او را به خم شراب اندازند و یا لا اقل، در داغ سرو بالایی که درد فراق او شاعر

را هلاك می کرد تا بوت او را از سر و کنند^{۴۳}؛ ظاهراً دیگر دوره این خوابها گذشته بود و کار این شور و هجان تمام شده بود. آخرین گلگشت مصلی، که حافظ در همه عمر حتی در بهشت هم جایی از آن خوشتر سراغ نداشت^{۴۴} و آرزو می کرد که «می باقی» را نیز همین جا از دست ساقی بگیرد، استخوانهای پیر و خسته شاعر را در کنار گرفت. این همان تربت بود که بعد از حافظ طی قرنهای محبوب ماند و قرنهای نیز «زیارتکه زندان جهان خواهد بود».

بدینگونه زندگی شمس الدین محمد، بعد از هفتاد سال، به پایان رسید؛ اما مرگ يك زندگي تازه برای او هدیه آورد. نقشی از حافظ که مرگ از سیمای وی ساخت طی سالهای دراز رفته رفته رنگ و جلوه ای تازه یافت. افسانه ای که خیال ستایشگران از وی درست کرد، وی را در شمار قهرمانان در آورد - قهرمانان عرفان و حکمت. افسانه نانوا، افسانه شاخ نبات، افسانه سفر دریا، افسانه تکفیر، افسانه پسر قاضی، افسانه پیر گلرنگ، برای تفسیر پاره ای اشعار مبهم و مرموز وی بوجود آمد و زندگی او را در تیرگی ابهام فرو برد. ذوق افسانه ساز عامه از این شاعر پیر - که حافظ قرآن بود و مثل همه حافظان شهر که گاه فال و استخاره را ناچار مثل يك دريچه غیبی بر روی نومیدان و درماندگان می گشود - بعد از مرگ، لسان الغیب ساخت و دیوان او خود وسیله ای شد برای گرفتن فال. ابهام لطیفی که در این اشعار هست و مناظر گونه گونی که در غزل او جلوه دارد آن را برای بیم و امیدهایی که در فال بکار است مناسب می کرد و از اینجا بود که فال حافظ در بین مردمی که از عارف و عامی به فال علاقه نشان می دادند^{۴۵}، مایه امید نسلهای بعد شد و قصه ها نیز بوجود آمد - در تأیید آن.

آیا آرامش مرگ از مدتها پیش به سراغ شاعر آمده بود؟ اگر آن ماده تاریخ که خاك مصلی (۷۹۱) را سال وفات حافظ یافته است واقعاً بوسیله يك تن از معاصران او سروده شده باشد می بایست آخرین سال عمر حافظ در چنان انزوا و سکوتی گذشته باشد که برخی وی را دیگر جزو مردگان پنداشته باشند - يك سال قبل از مرگ واقعیش. وقتی سر پر شور او در خاك لحد آرام یافت در این انهدام وجود او، بیش از همه يك شاعر پیر و يك عارف بی ادعا

آسود. اما شهر رندان در مرگ او نه تنها برپیر رندان بلکه بر يك دانشمند
پیر، يك فاضل جامع و بر يك ملك القراء^{۴۶} خویش عزا گرفت.

عشق، کدام عشق؟

اگر بعد از قرنهای دراز که از خاموشی حافظ می گذرد صدای او که از کوچه رندان بر می آید، هنوز تمام ضعف و عظمت انسانیت را منعکس می کند از آن روست که پیام او پیام عشق است - عشق که در اندیشه او تمام انسانیت را خلاصه می کند. تمام جهان بینی حافظ در واقع بر عشق مبتنی است بر مفهوم از خود رهایی که عشق خود جز آن حاصلی ندارد. همین قوت و وسعت تجربه غنایی شاعر بود که بعدها در اروپای رمانتیک از یکسو گوته* شاعر آلمانی را وا داشت در وجود وی به يك «حافظ مقدس» سلام دهد و در دیوان شرقی غرب، پیروی از شیوه او را آرزو کند و از سوی دیگر ژان لاهور* شاعر فرانسوی را وادار کرد تا در مجموعه پندار او را همچون روح سوزنده و بیقراری بستاند که تشنه عشق بود و لذتی برتر از درد عشق نمی شناخت^۱.

بدون تردید عشق و تجربه غنایی بارزترین جنبه تفکر حافظ به شمار است و سایر جنبه های تفکر او نیز با همین رشته مضمون با یکدیگر ارتباط دارد. به علاوه وقتی حافظ از عشق سخن می گوید هیچ چیز کمتر از يك تجربه شخصی در صدای او انعکاس ندارد و شك نیست که آنچه درین زمینه و رای تجربه شخصی اوست نیز باید از مطالعه و تحقیق در سخنان اهل حکمت و عرفان ناشی باشد. از این روست که زندگی درونی او در قلمرو ذوق و دنیای عمل، هر دو، با عشق ارتباط می یابد و منتقد اگر بدین هر دو نکته توجه نکند نمی تواند در عمق اندیشه و زندگی او به درستی نفوذ کند. درست است که خود او

ورای تجربه شخصی از اینکه با «فکر» و «دانش» مشکل عشق را «حل» کند خویشتن را مأیوس نشان می‌دهد و «حل این نکته» را مربوط به امری می‌داند که «نه در حوصله دانش ماست» لیکن از همین اظهار عجز او پیداست که ورای تجربه شخصی از راه دانش و اندیشه هم می‌بایست درصدد حل اسرار عشق برآمده باشد و شك نیست که او یگانه متفکر دنیای خویش نیست که در باره عشق به «تحقیق» و «نظر» پرداخته باشد چرا که این بحث در دنیای اسلام سابقه‌ای طولانی دارد و حتی حدیث هست که هر کس عشق ورزد و پا کدامنی جوید و رازخویش هم پنهان دارد و بمیرد شهید است. و نیز حدیث هست که در قیامت انسان با آن که دوست دارد خواهد بود و هم حدیثی هست در این باب که خداوند آنان را که به جای یکدیگر دوستی می‌ورزند در قیامت در سایه خویش پناه می‌دهد^۲. همچنین از سخنانی که مسعودی از جمله اقوال معتزله در این باب نقل می‌کند پیداست که در دوره خلافت هارون دنیای هزارویکشب از همان آغاز گیرودار مجادلات معتزله نسبت به «عشق» که محرك بسیاری از ماجراهای افسانه‌آمیز و نهانی بغداد خلیفه بوده است نمی‌توانسته است بی تفاوت مانده باشد. از رساله جاحظ درباره عشق و زنان، از کتاب الزهرة محمد بن داود اصفهانی درباره احوال عشق و عاشقان، از رساله ابن سینا راجع به عشق، از آنچه در رسالات اخوان الصفا در باب عشق هست و همچنین از نامهایی که در کتاب الفهرست ابن‌الندیم در این باب آمده است می‌توان دریافت که از قرن‌ها قبل از حافظ ادب دنیای شرق تا چه حد با مباحثی که با عشق و عاشقی مربوط است آشنایی داشته است^۳. و حتی يك اثر معروف ابن حزم اندلسی - نامش طوق الحمامه، به احتمال قوی در پیدایش آنچه در اروپای قرون وسطی به نام «آداب عشق و عاشقی» خوانده می‌شده است و در ترانه‌های خنیاگران دوره گرد آن ایام (= تروبادور) منعکس بوده است تأثیر داشته است^۴. رساله ابوالحسن‌الدیلمی به نام عطف الالف المألوف هم که بی‌شك در روزگار حافظ در شیراز مشهور بوده است و اینکه يك اثر دیگر همین مؤلف در سیرت حافظ در شیراز مشهور بوده است و اینکه يك اثر دیگر همین مؤلف در سیرت اسنادش ابو عبدالله بن‌الخفیف نیز در همین سالها در شیراز از عربی به فارسی نقل شده است این ادعا را تأیید می‌کند نشان می‌دهد که در شیراز عهد حافظ

آنچه امثال افلاطون و ارسطاطالیس و جالینوس و قلا دیوس و بقراط و دیگران در باب عشق گفته بودند در نزد ادبا و اهل عرفان ناشناخت نبوده و اگر حافظ در باب عشق از روی «تحقیق» هم به بررسی پرداخته باشد بعید نیست که با این گونه اقوال آشنایی حاصل کرده باشد. به علاوه در ادبیات ایران عشق در شعر کسانی چون سعدی و مولوی و عطار و عراقی و سنایی درخشندگی و جلایی خیره گر یافته است و حافظ که با آثار آنها و شاید نیز با آنچه در سوانح احمد غزالی و عیبر العاشقین روزبهان و لمعات فخرالدین عراقی در باب جنبه عرفانی عشق هست آشنایی داشته است نمی توانسته است دریافت کار افتادگان را نیز در باب عشق و عاشقی بر تجربه شخصی خود نیفزاید. ادب صوفیه که حافظ به نحو بارزی با آن پیوند آشنایی داشت سراسر عبارت بود از اسرار عشق و عاشقی - درست است که عشق صوفی غالباً فقط متوجه حق به نظر می رسد و در نهایت آن بین عاشق و معشوق، گاه چنان پیوستگی و یگانگی هست که منی و تویی هم در آن نمی گنجد و پاره ای وقتها نیز چنان دوگانگی و جدایی ظاهر می شود که جز با فنای کامل وجود عاشق امکان هیچ نوع اتصال در آن به تصور در نمی آید اما بیان این عشق در شعر صوفیه و در شطحیات آنها چنان است که این عشق را گاه جز به عشق انسانی تعبیر نمی توان کرد. به علاوه عشق انسانی و التذاذ از جمال ظاهری نیز برای بعضی از صوفیه مقدمه وصول به عشق الهی و وسیله لذت از جمال غیبی تلقی می شده است - نه فقط از لحاظ اخلاق که عشق را بونه امتحان و مایه تزکیه نفس و رهایی از خودخواهی و تمرین ایثار و غیر پرستی می کند بلکه نیز از لحاظ تجربه ذوقی و زیبا شناخت که ادراک حسن و جمال ظاهری و التذاذ از مظاهر زیبایی، ذوق صوفی را جلا می دهد و وی را مستعد می کند برای ادراک لطایف حسن و جمال غیبی. از این رو بود که صاحب دلان به هر دو نوع عشق - الهی و انسانی - اهمیت می داده اند و ازین روست که ادب صوفیه در آکنده است از عشق و تجربه عاشقی. حافظ نیز، همچون وارث سنتی پرمایه، با این تجارب صوفیه و هم با اقوال حکما و ادیبان در باب عشق آشنایی داشت و عجب نیست که مخصوصاً نشان اندیشه صاحب دلی چون شطاح بزرگ شیراز،

روزبهان بقلی، که چند سالی قبل از ولادت سعدی رسالهٔ عیبرالعاشقین را نوشت در کلام او به نحو بارزی پدید آمده باشد. دربارهٔ ارتباط او با روزبهان که بیش از يك قرن با حدود ولادت وی فاصله دارد، احتمال آنکه حافظ به سلسله‌ای که منسوب به روزبهان خوانده شده است منسوب باشد ممکن هست به خاطر پژوهنده‌ای بیاید اما هیچ برگه‌ای که آن را تأیید کند و مایهٔ اطمینان مورخ باشد درین باب در دست نیست حتی وجود سلسله‌ای هم به نام روزبهانیه در عصر حافظ مسلم نیست و آنچه زبیدی و سودی در باب چنین سلسله‌ای گفته‌اند^۶ نیز درست به نظر نمی‌رسد و قبول آنها دشواریها دارد - بسیار. در عین حال اگر در کلام حافظ عشق مفهوم دوگانه‌ای دارد و دایم بین آنچه عشق مجازی نام دارد و آنچه عشق الهی خوانده می‌شود نوسان پیدا می‌کند ناشی ازین نکته است که برای وی نیز مثل روزبهان مجاز پللی است که واقعیت محسوس را با حقیقت معقول ارتباط می‌دهد. اگر شیخ شطاح خاطر نشان می‌کند که عشق به هر حال که پدید آید اگر طبیعیات و اگر روحانیات (را) باشد، در مقام خود محمود است زیرا که عشق طبیعی منهاج عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی^۷ حافظ نیز غالباً می‌کوشد تا ما را مطمئن کند که عشق انسانی هم مثل عشق الهی است آنچه در خرابات‌رندان هست با آنچه در خانقاه صوفی است هیچ تفاوت ندارد چنانکه مسجد و کنشت نیز هر دو جلوه گاه يك معشوق است و در تمام احوال و عوالم، هر جا که هست پرتو روی حبیب هست و البته کسی که در قید تعلقات حسی نماند در مظاهر هم متوقف نمی‌شود و با عشق بزرگتر سروکار پیدا می‌کند - در آن سوی مظاهر. در حقیقت آن عشق هم که حافظ، مثل تعدادی از عارفان، آن را مایهٔ کمال انسانیت می‌داند و رنگ خاصی به غزل عرفانی - نه غزل عادی - او نیز می‌بخشد، عشق يك روح غریب، يك روح دور افتاده است که برای بازگشت به موطن اصلی، و برای اتصال به معشوقی که وی همچون تبعید - شده‌ای از او جدا افتاده است هیجان و اشتیاق دارد. چون این اتصال هم که هدف عارف است و مخصوصاً در «نی نامه» ی مولوی با شور و نوایی خاص و مؤثر مجال بیان دارد فقط از راه عشق دست می‌دهد، عارف در هر جا نشانی از

زیبایی می‌یابد آن را همچون جلوه‌ای از وجود معشوق، موضوع عشق و اشتیاق خویش می‌شناسد. از اینجاست که عشق انسانی برای حافظ نیز - مثل روزبهان - همچون پلی به نظر می‌رسد که به عشق الهی راه می‌نماید. درست است که عشق به مظاهر در نزد وی نیز مثل عراقی و اوحداالدین کرمانی که گاه به صورت اظهار علاقه به همجنس تظاهر می‌کند اما این گرایش به جوانان فوخط در غزل وی - و در تمام آنچه تغزل و تشبیب خوانده می‌شود - بیش از آنکه حاکی از يك نوع «انحراف جنسی» باشد حاکی از يك نوع «سنت ادبی» است که تغزل به یاد پسران را در جامعه «بسته» ی قرون وسطایی برای عامه تحمل پذیرتر می‌کرده است از اینکه نام سرپوشیدگان حرم‌هاشان بر زبانها بیفتد و در هر حال به نظر می‌آید که قسمت عمده‌ای از این اظهار عشق به پسران ناشی از نوعی سنت ادبی باشد که شیوه بیان غزلسرایان فارسی-زبان را از گویندگان دیگر مشخص می‌کرده است. در واقع از قرن‌ها قبل از حافظ، سنت ادبی در شعر فارسی اقتضا کرده است که در شعر عاشقانه عاشق و معشوق هر دو مرد باشند^۸ و ممکن هست که حافظ در این گونه اشعار بیشتر همین سنت شاعرانه را منعکس کرده باشد. در جامعه اسلامی آن روزگاران، اشاره به نام زن و اظهار علاقه به يك زن غریبه که محبوبه شاعر و نه زوجه او باشد، چنان غریب به نظر می‌آمد که حتی ابن عربی، يك قرن قبل از حافظ مجبور شد مجموعه اشعار عاشقانه‌ای را که تحت عنوان ترجمان الاشواق برای يك زن ساخته بود با تأویلهای عرفانی از آنچه ظاهر آن اشعار اقتضا داشت به معانی دیگر بازگرداند تا عرضه خشم و پرخاش و بدگمانی نشود^۹. در هر حال اگر در جامعه شیراز عهد حافظ آن گونه که مخصوصاً از جای جای لطایف عبید زاکانی و از احوال کمال خجندی و دیگران برمی‌آید همجنس‌گرایی هم رواج دارد، این را نمی‌توان نشانی گرفت بر اینکه ذکر نام «شیرین پسر» و «شیرین پسران» در کلام حافظ هم حتماً باید برگه‌ای تلقی شود در اثبات همجنس‌گرایی او چرا که انعکاس این گونه افکار در باب عشق به مظاهر در غزل صوفیه و غیر صوفیه از قرن‌ها پیش از حافظ به قدری رایج بوده است که تشبیب مذکور از دیرباز جزو مضمونهای عمده سنتی شعر محسوب می‌شده.

است و در سراسر دوران ادبیات گذشته اجتناب ناپذیر. ممکن هست که ذکر این الفاظ در عین حال حاکی از این گونه تمایلات در بین بعضی از آنها باشد، لیکن در جامعه اسلامی نمی‌توان به مجرد این گونه اعترافها، حکم به همجنس‌گرایی و انحراف جنسی کسانی کرد که مردم، از روی آنچه در قرآن در باب آنها آمده است، در حق آنها اعتقاد دارند که - آنچه گویند نه آنست که در فعل آرند.^{۱۰}

نزد حافظ عشق به هر صورت که هست مایه کمال انسانی است چرا که انسان را بامعشوق وی پیوند روحانی می‌دهد و چون عاشق وجود معشوق را با همه کاینات برابر یا خود از همه کاینات برتر می‌یابد پیوندی که از راه عشق بامعشوق حاصل می‌کند چنان است که او را با تمام کاینات با تمام آنچه ماورای کاینات و با تمام آنچه برتر از کاینات تصور می‌شود پیوند می‌دهد، وجود او را در ماورای خود وسعت و افزونی می‌بخشد. که می‌تواند شك کند که این احساس فزونی، احساس بالندگی، و احساس فزاینده‌گی عاشق می‌تواند منشأ لذتی باشد که در عشق عرفانی حاصل می‌شود و حتی عشق انسانی و طبیعی را که مربوط به مظاهر جمال است نیز می‌توان با همین نکته توجیه و تبیین کرد؟ به علاوه عشق، حتی عشق جسمانی و مجازی، از آنجا که راه به‌خیر دارد و در هر حال به نحوی سبب تزکیه نفس و آمادگی آن برای رهایی از خودپرستی می‌شود، نمی‌تواند شر و گناه تلقی شود و ازینجاست که در مورد آنچه بیدردان در ملامت اهل عشق می‌گویند حافظ با انکار و بی‌اعتنایی می‌پرسد: اعتبار سخن عام چه خواهد بود؟ نقش عشق را در تصفیه اخلاقی، بدون شك باید با اهمیت تلقی کرد چرا که ظاهراً امثال حافظ - و شاید عراقی و روزبهان نیز - آن را بیشتر از مقوله آن امری تلقی می‌کرده‌اند که در زبان ارسطو کتارسیس نام دارد و شاید این نکته که اینان درد عشق را از طبیبان مدعی «نهفته» می‌داشته‌اند و کتمان عشق را غالباً شرط عشق واقعی می‌پنداشته‌اند و آن کس را که عشق خویش پنهان دارد تا در آن بمیرد به - و جب يك حديث پیغمبر شهید می‌شمردند ناشی از همین باشد که این پنهان‌کاری مایه تصفیه قلب می‌شود و آنکه می‌گوید «هر که عاشق نشد پاک نشد.. و هر که عاشق شد و عشق

خود را آشکار گردانید پلید بماند و پاك نشد، از جهت آنکه آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود از راه زبانش بیرون کرد، آن دل نیم سوخته در میان راه بماند، از آن دل من بعد هیچ کاری نیاید نه کار دنیوی، و نه کار عقبی و نه کار مولی^{۱۱}، به همین نکته نظر دارد. شاید نیز به خاطر نوعی پنهان کاری بوده است که اینان عشق خود را برای آنکه موضوع و ماهیت آن از بوالفضولان پنهان بماند عمداً منسوب به پسران-پسران بی نام و نشان که احوال آنها غالباً تعبیری از آنچه «شخص نامتعین» خوانده می شود به شمار تواند آمد- می کنند. به علاوه اینکه عرفا که گاه عشق را دام بلا، بویه امتحان، و مایه تصفیه دل و جان خوانده اند فقط ازین روست که مقاومت در برابر جاذبه آن دشواری دارد و به قول ابو حمزه بغدادی (۲۶۹۴) مشاهده آنچه «مطلوب» است و در عین حال «محظور» نوعی ریاضت محسوب است که آن میل و طلب را از بین می برد^{۱۲}، بلکه چون عشق انسان را به «غیر پرستی» می خواند، خودخواهی را در وی مهار می کند و از دد خود پرستی که در نهانگاه وجود وی هست «انسان» واقعی می سازد و آنچه حب عذری - عشق آمیخته با عفت که با رازداری و خاموشی و مرگ و سوگ هم پیمان است - را امری شریف و در واقع همپایه فرجام يك شهید واقعی می کند همین نقش اخلاقی است که در عشق هست.

معهدنا حافظ نه فقط درباره عشق الهی که موضوع غزلهای عرفانی اوست بلکه در مورد عشق انسانی هم که شاعر در غالب غزلها آشکارا از لب لعل و خط زنگاری معشوقان جسمانی و مادی صحبت می کند نیز خاطر نشان می کند که عشق وی با «خط مشکین» معشوق «امروزی نیست» و آن را همچون امری که به يك سابقه ازلی ارتباط دارد جلوه می دهد. این سابقه ازلی که شاعر در مورد عشق انسانی نیز مثل عشق الهی از آن صحبت می کند چیست؟ بدون شك اگر این گونه اشعار را هم بر معنی عرفانی که سابقه ازل در آنها اشارت به «میثاق الست» است نتوان تأویل کرد باید آن را اشاره دانست به سابقه معرفتی که به موجب حدیث، در عالمی که هنوز ارواح با اجساد پیوند نیافته بودند، در بین ارواح وجود داشته است و برخورد آنها در این دنیای اجساد،

یادآور آشناییهای دیرینه است در بین آنها - سابقه معرفت^{۱۳}. این اعتقاد که صوفیه و عرفا آن را مخصوصاً از يك حدیث نبوی استنباط کرده‌اند در عین حال منسوب به فلاسفه هم هست. چنانکه ابن داود و مسعودی از قول فلاسفه نقل می‌کنند که خداوند ارواح را مدور و بر هیئت گویی ساخت آنگاه آنها را دو نیمه کرد و هر نیمه را در تنی دیگر نهاد ازین روی هر تن که درین جهان برخورد با تنی کند که نیمه دیگر روح وی در آن است به سبب همین آشنایی دیرینه با او عشق می‌ورزد و شك نیست که مردم در این باب بر حسب رقت طبع نیز تفاوت دارند^{۱۴}. این گفتار منسوب به فلاسفه که دیلمی در عطف الالف آن را به افلاطون نسبت می‌دهد^{۱۵} و با توجه به احتمال آشنایی حافظ با کتاب او به نظر می‌آید منشأ تصور حافظ در باب سابقه توافق بین عاشق و معشوق نیز باشد در واقع همان تمثیل معروف است که افلاطون در رساله مهمانی آورده است و این نکته نشان می‌دهد که وقتی حافظ به کنایه می‌گوید از طریق «دانش» و یا از «دفتر عقل» نیز درباره عشق و اسرار عشق بررسی کرده است نباید سخنش را تنهایك دعوی شاعرانه تلقی کرد. به علاوه همان تناسب که در عشق انسانی بین عاشق و معشوق هست و در عالم اجساد هم ارواح آنها را به یکدیگر جلب می‌کند در عشق الهی نیز عارف آن را می‌جوید چرا که در این مورد نیز عشق ناشی است از توجه به تناسب و قرابتی که بین جزء الهی وجود انسان - روح و امانت - هست با کل وجود، وجود الهی، و اینجاست که باز عشق مجازی پلی می‌شود و انسان را از راه واقعیت محسوس که عشق انسانی است به حقیقت معقول که عشق الهی است می‌برد.

در واقع اینکه صوفیه مظاهر جمال را شاهد خوانده‌اند و از هر چه زیباست نیز به شاهد تعبیر کرده‌اند نه فقط به خاطر آن است که هر چه زیباست در دل می‌آویزد و صورتش شاهد قلب و ناظر احوال آن می‌ماند بلکه نیز از آن روست که آنها در هر صورت زیبا شاهی یافته‌اند از جلوه جمال - جمال الهی : شاهی که در عین حال گواه است برائتلاف و اتحاد آن با عاشق^{۱۶}. اما وقتی دل سالک از يك پسر زیبا برای خود «شاهد» می‌سازد، نشان آن است که سالک هنوز در عالم صورت سیر می‌کند. نهایت آنکه این سیر ممکن هست

نزد وی مقدمه‌ای شود برای گرایش به مراتب بالا - عشق بزرگ، عشق بزرگتر. این نظر به خوبرویان که ممکن است فقط مقدمه يك سيرروحانی عارف باشد البته در نزد عرفا گاه يك لغزشگاه، يك دام، و يك پرتگاه هم تلقی می‌شود و غزالی خاطر نشان می‌کند که، اگر کسی از زیبایی آن گونه لذت بیاورد که از نظر در سبزه و آب روان لذت می‌برد نشانه آن است که شهوت در وی فروکش کرده است و براین تقدیر «نظر» بر او مباح است اما اگر لذت دیگری می‌یابد که مبدأ حرکت شهوت تواند شد نظر بر وی حرام. به نظر می‌آید که درمسأله «نظر» حافظ نیز همان رای سعدی و شیخ روزبهان را دارد که مثل غزالی می‌پنداشته‌اند وقتی از روی شهوت و هوس نباشد در آن ایراد نیست. اما آیا رندکار افتاده‌ای مثل حافظ هم می‌توانسته است این را به خود بقبولاند که «نظر» باشد و حتی در اعماق ورطه‌های درون انسان هم هیچ انگیزه هوی وجود نداشته باشد؟ در هر حال اگر حافظ برای «نظر» اهمیت خاصی در «طریقت» و سلوك روحانی قایل هست مخصوصاً برای آن است که آن را همچون مقدمه عشق می‌یابد و «دلی را که مدام از پی نظر نرود» از دغدغه هوی آسوده می‌شناسد اما کدام دل هست که با عالم حس و دنیای خودی مربوط باشد و ناچار نباشد که مدام از پی نظر برود؟ با این همه وقتی حافظ مایه واقعی حسن را «که عشق از آن خیزد»، «لطیفه» ای «نهانی» می‌یابد که از آن تعبیر به «آن» می‌کند و این نکته را به قول کسی منسوب می‌دارد «که در علم نظر بینا بود» نشان می‌دهد که نزد وی درمسأله نظر اسرار و رموزی هست و «علم نظر» نیز چیزی هست که البته هر کسی را از آن بهره‌ای نیست. این نیز خود، آشنایی وی را با مباحث و اقوال دیگران در باب عشق و هوی و مخصوصاً در باب «نظر» نشان می‌دهد.

این مسأله نظر - نظر به خوبرویان - در نزد فقیهان و صوفیان که حافظ به حکم رابطه‌ای که در مدرسه با آنها داشت با افکارشان آشنا بود نیز سابقه‌ای دراز داشت. ابن داود معروف که بعد از پدر در رأس فرقه «ظاهریه» باقی ماند و در واقعه محاکمه حلاج رای به تکفیر او داد نظر بر زن بیگانه و بر کودک موی نارسته را مباح می‌دید و زندگی و مرگ خود او يك نمونه

از عشق پاک عاری از آلائش شهوت را مجسم می‌کند. ابو حمزه بغدادی هم در این باره اشکالی نمی‌دید و آن را بدان سبب که میل شهوانی را در انسان در مجرای دیگر می‌اندازد و از بین می‌برد همچون نوعی ریاضت تلقی می‌کرد. - محمد بن طاهر مقدسی (م ۵۰۷) هم کتابی در این باب نوشت و به جواز آن رأی داد^{۱۷}. چنانکه از صوفیان نیز کسانی چون احمد غزالی، اوحیدالدین کرمانی، و شیخ عراقی ظاهراً طلعت خـوبرویان را مظهر جمال غیبی می‌دیده‌اند و گه‌گاه اصراری که در «نظر بازی» داشته‌اند چنان با گستاخی و بی‌پروایی همراه می‌شد که حتی مریدان و معتقدان آنها را نیز به انکار یا تردید وامی‌داشت^{۱۸}. حافظ نیز اگر آشکارا خاطر نشان می‌کند که «در نظر بازی ما بیخبران حیرانند» بی‌هیچ شك می‌بایست در مسألة «نظر» مشربی شبیه به طریقه روزبهان و عراقی داشته باشد. به علاوه، وقتی وی از «نظر» صحبت می‌کند و با ایهام ظریف زیر کانه‌ای که خود يك ویژگی عمده در طرز بیان او به شمار است از آن «چیزی مثل علم» می‌سازد ناچار می‌توان پنداشت که باید در این تعبیر تمام آنچه را چنین لفظی در فرهنگ عصر او می‌توانست القا کند به جد و هزل به هم در آمیخته باشد. در عین حال در علم کلام هم مفهوم «نظر» بی‌آنکه ربطی به تعبیر صوفیانه و شاعرانه آن داشته باشد چنان وسعت و غنایی دارد که میرسد شریف جرجانی در شرح مواقف خود تنها در باب آنچه مربوط به کلام می‌شود فصل مبسوطی به «نظر» اختصاص می‌دهد^{۱۹} و این امر نشان می‌دهد که آنچه لفظ «نظر» در ذهن يك شاعر عارف مسلک اهل - مدرسه می‌توانسته است القا کند تا چه حد گونه‌گون و سرشار و پرمایه بوده است. در حقیقت اگر برای يك متكلم آنچه «نظر» یا «علم نظر» خوانده - می‌شود معرفت کسبی است در مقابل معرفت فطری و دریافت آن نیز از طریق استدلال حاصل می‌شود^{۲۰}، برای يك قاضی این لفظ غالباً مفهوم فصل خصومت و اظهار فتوی دارد و وقتی حافظ در طی يك قطعه کوتاه و لطیف به مناسبت ذکری که از خاطره سفر یزد خویش می‌کند درباره قاضی یزد خاطر نشان می‌سازد که سرای قاضی اگر چند منبع فضل است خلاف نیست که علم نظر در آنجا نیست نه فقط به تمام آنچه متكلم و قاضی از لفظ «نظر» ممکن است به خاطر -

آورند نظر دارد بلکه بی هیچ شك در ضمن انتقادی که می‌خواهد از خشکی و خشونت قاضی کرده باشد به آنچه در نزد صوفی نظر و نظر بازی خوانده می‌شود هم بی نظر نیست چنانکه در لفظ خلاف هم که اینجا با هاله‌ای از ایهام به کار برده است ظاهراً تعریض گونه‌ای هست به آنچه «علم خلاف» نام دارد و هر جا که مذهب شافعی و حنفی هر دو در بین خلق شایع باشد تبخرد در آن برای يك قاضی ضروری است^{۲۱}. درست است که وراى ادراك شاعر و فقیه و قاضی و متكلم در لفظ «نظر» معنیهای دیگر نیز قابل ادراك هست و عارف که «نظر» بر وجه کریم، دارد و آن را برترین لذتها می‌یابد^{۲۲}، البته دیگر «نظر» خویش را در عشقی که محدود به تنگنای قلمرو حس و خیال است مقید نمی‌کند اما در اندیشه حافظ تمام آنچه به عشق متعلق است، مثل خود آن همواره بین جمال انسانی و جمال الهی نوسان دارد و پژوهنده را دایم از آفاق حس تا دنیای ماوراء حس به دنبال می‌کشانند. از جمله وقتی با لحن ایهام آمیز رندانه خاص خویش می‌گوید: «اهل نظر دو عالم در يك نظر ببازند»، در همین يك نظر فاصله‌ای را که بین دو عالم - عالم انسانی و عالم الهی - هست در می‌نوردد و عشق خود را همچون عقربه‌ای که بین این دو قطب مغناطیسی سرگردانی می‌کشد، در حالتی از نوسان دایم نشان می‌دهد.

به علاوه، جمال انسانی نیز برای حافظ در واقع جز تجلی حق نیست و زاهد که آن را چون دام شیطان تلقی می‌کند نمی‌تواند تصور کند که با اجتناب از آن در واقع خود را از حوزه نفوذ يك تجلی خدایی کنار می‌کشد. قبل از وی روزبهان بقلی، فخرالدین عراقی، و سعدی هم غالباً با همین طرز دید به زیبایی و عشق نگریسته‌اند و اگر در غزلهای عرفانی حافظ عشق مجازی همچون پرده‌ای به نظر می‌آید که عشق الهی در وراى آن پنهان است این طرز تعبیر، از گوینده‌ای که با میراث سنتهای مربوط به عشق و عرفان آشنایی تمام دارد غریب نیست چرا که لمعات عراقی و عبهرالعاشقین روزبهان و قسمت عمده‌ای از اقوال سعدی در بیان عشقی است که از مجاز به حقیقت راه می‌برد و از جمال انسانی به جمال الهی. این ارتباط بین عشق انسانی با عشق الهی که شعر حافظ را پله پله از بین انسانها تا فراز آسمانها بالا می‌برد در واقع

بريك تصور عرفانی مبتنی است که در تصدیق آن غالباً بین متشرعه با بعضی از اهل عرفان اختلاف روی داده است. اینکه بعضی از قدماهم این تصور را به زندقه و تعلیم مانویه منسوب داشته‌اند ظاهراً باید ناشی از این گمان باشد که نزد مانویان چون روح که از اجزاء نور است در زندان ماده مقهور ظلمت می‌شود، انجذاب آن به مبدأ نور که عشق به خداوند تعبیر آن است در واقع پیوستگی تدریجی این جزء نورانی وجود انسان است با مبدأ تمام انوار - وجود خدا^{۲۳}. مع هذا صوفیه، که حافظ با مقالات آنها غالباً همداستانی دارد - اگر چند نمی‌خواهد نسبت به مشایخ معاصر آنها ارادت نشان دهد - این عشق انسانی را نه فقط وسیله‌ای برای نیل به عشق الهی تلقی می‌کرده‌اند بلکه هدف واقعی سیر و سلوک روحانی خویش را همان عشق الهی می‌خوانده‌اند و غزالی حتی می‌کوشید نشان دهد که آنچه شایسته عشق و ورزی است تنها خداست. البته تصور آنکه دنیا و زیباییهای آن خاصه زیباییهای بشری هر چه هست تجلی الهی است در تفکر باستانی ایرانی هم سابقه دراز دارد. وقتی در تعلیم زرتشت هر آنچه خیر و زیبایی است به اورمزد مربوط است و هر چه زشتی و بدی است ناشی از اهریمن است آیا باید تعجب کرد که در نزد حافظ - و تعدادی از پیشروان طریقه او - چهره «مه طلعتی» که انسان می‌تواند طره او را بگیرد و «سعد و نحس»، «زهره و زحل»، را فراموش کند، تجلی حق، تجلی خدایی که زیبایی و نیکی همه از اوست و زشتی و بدی با او هیچ ارتباطی ندارد، قرار گیرد؟ در حقیقت نه همان شیخ اشراق که حکمت او محیی حکمت «فهلویه» است این تصور را در مونس العشاق خویش با بیان خاص می‌پرورد بلکه حتی آن نیز که از قول قدما فکر «جمال پرستی» صوفیه را گاه منسوب به مانویه کرده‌اند^{۲۴} می‌تواند تعبیری باشد از سابقه آن ارتباط که بین عشق و جمال ظاهری هست با عشق و جمال الهی. مع هذا این فکر که طلعت زیبا رویان جلوه گاه حق و محل حلول جمال اوست هر چند صورت شاهدان را برای بعضی صوفیان و قلندران يك نوع محراب کرد و حتی بوده‌اند کسانی که هر جا خوب روی می‌دیدند به گمان آنکه خداوند در وی حلول کرده است پیش وی سجده می‌کرده‌اند^{۲۵}، لیکن غالب مشایخ این دعوی را انکار می‌کرده‌اند و بدین-

گونه، با آنکه قول به حلول را قابل دفاع نمی‌دیده‌اند، تجلی حق را که البته غیر از حلول است ممکن می‌شمرده‌اند.

در هر صورت، این فکر تجلی که در ادب عرفانی ایران لفظ «شاهد» را مرادف مفهوم زیبا کرده است در قرآن هم سابقه دارد و آشنایی حافظ با مفهوم قرآنی آن نیز می‌بایست در آنچه وی از آن اراده می‌کند انعکاس بیابد و وقتی وی از «تجلی» و «ازل» صحبت می‌کند نمی‌توان تصور کرد که با مفهوم عرفانی آن و آنچه مخصوصاً در بیان عراقی و ابن عربی هست، بیگانه باشد. در حقیقت آشنایی او با آثار عراقی حلقه ارتباطی است که او را با ابن عربی و ابن فارض نیز پیوند می‌دهد. وقتی يك عارف مشهور دیگر، روزگار وی - شاه نعمه‌الله - نیز در همین زمانها به تعلیم و تفسیر آراء ابن عربی علاقه نشان می‌دهد و يك دانشمند جوان عصر، به نام میرسید شریف جرجانی بعضی آراء وی را در تعریفات خویش می‌گنجانند، این انعکاس تعلیم ابن عربی در کلام حافظ بکلی غریب به نظر نمی‌رسد. در واقع ممکن هست لحن مساعدی هم که حافظ درباره قلندر و راه قلندر دارد تا حدی ناشی از علاقه‌ای باشد که وی در حق عراقی نشان می‌دهد چرا که عراقی نیز چنانکه از سرگذشت وی پیداست و جای جای دیوانش نیز آن را تأیید می‌کند با قلندران رابطه نزدیک داشته است و حتی می‌گویند در جوانی همراه آنها يك بار هم از همدان تا به هند رفته است، البته حافظ نیز مثل عراقی در عین آنکه با نوعی علاقه و همدلی از قلندران سخن می‌گوید برگه‌ای که حاکی باشد از آنکه شیوه زندگی آنها را می‌ورزیده است به دست نمی‌دهد سهل است خرقه - پوشی او نیز باراه قلندر میانه‌ای ندارد. با اینهمه در اینکه مشرب قلندر مخصوصاً در آنچه مربوط به برداشت از عشق و نظربازی است بین هر دو شاعر توافقی پدید آورده است ظاهراً جای تردید نیست و شاید گرایش هم که حافظ به گریز از آداب و رسوم نشان می‌دهد ناشی از تأثیر طریقه قلندران باشد که عراقی نیز دیوانش از آن تأثیر نشانها دارد. به علاوه دیوان و مخصوصاً لمعات عراقی که حافظ به احتمال قوی با آنها آشنایی کافی دارد ممکن است حلقه اتصالی باشد که قسمتی از دنیای معنوی حافظ را با تعلیم ابن عربی پیوند می‌-

دهد. از جمله وقتی وی در طی يك غزل جوهر دار خویش که «عرفان محض» در آن تَلَالُو دارد از عشق و حسن و تجلی صحبت می کند و نشان می دهد که در ازل چون پرتو حسن محبوب از تجلی دم زد - عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد، کدام خواننده راز آشنا هست که به یاد تعلیم محیی الدین و آنچه عراقی در لمعه سیم و چهارم لمعات خویش در باب تجلی و وحدت حسن و عشق می گوید نیفتد؟ در این غزل، حافظ نه فقط يك بار دیگر نشان می دهد که عشق مزیتی است که «آدم» را از همه کاینات جدا می کند، بلکه مخصوصاً خاطر نشان می کند که آنچه «جان علوی» را در کثرات عالم که شاعر از آن تعبیر به «زلف خم اندر خم» می کند گرفتار کرد هوس و علاقه ای بود که روح به فَنای در محبوب داشت - در «چاه» زنخدان محبوب. آنچه در پرده این استعارتهای شاعرانه بیان می شود در واقع همان است که عرفا از آن به سیر در کثرات تعبیر می کنند و احوال روح را بیان می کند در سیر مراتب خویش بین کثرت و وحدت. این سیر روحانی که روح عارف را «از دم صبح ازل تا آخر شام ابد» در جستجوی وصول به نقطه وحدت می دارد، در واقع زبده تمام آن تعلیم است که عرفان نام دارد. حافظ که مراقبت از قلب و ایمان به آنچه ماوراء حس است او را با قلمرو مکاشفات عرفانی می پیوست و در عین حال مثل يك پژوهنده اهل مدرسه با تعلیم محیی الدین آشنایی داشت و اگر از این تعلیم جز رگه هایی مبهم و نامحسوس در کلام او پیدا نیست از آن روست که وی در عین حال هم از اینکه به فکر دیگران تسلیم شود ابا دارد و هم از اینکه فکر خود را بی پرده و خالی از ابهام و ایهام عرضه کند اجتناب می ورزد، با اینهمه، وقتی وی از اینکه دلش «زازل تا به ابد عاشق رفت» سخن می گوید و از اینکه همچون يك «رهرو منزل عشق» از «سرحد عدم» تا «به اقلیم وجود این همه راه آمده است» یادمی کند نه فقط به آنچه مکتب محیی الدین در باب فیض اقدس و فیض مقدس واعیان ثابت می گوید نظر دارد بلکه نیز به مسأله «امانت» که «جامعیت آدم» وی را به قبول آن واداشت و در واقع ظلوم و جهول بودنش هم که لازمه همین جامعیت بود بیش از آنکه قدح وی باشد مدح به شمار می آمد^{۲۶}، نیز توجه دارد و در مجموع این سخنان تفکری شبیه به تعلیم ابن-

عربی، منتها بایبانی که به شیوه خاص حافظ از ایهام و ابهام مشحون است، عرضه می کند. همچنین وقتی صحبت می کند از دوره ای مربوط به پیش از آن و کاین سقف سبز و طاق مینا بر کشند، و خاطر نشان می کند که از همان وقتها، چشم وی جز «طاق» و «ابروی جانان» منظری نداشت، اشارت به این نکته را نیز لازم می داند که این عنایت معشوق در حق عاشق غریب نیست چرا که در آن تجلیگاه ناز و نیاز «ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود» و بدین گونه، کلام عراقی را که ترجمان تعلیم محیی الدین است به خاطر می آورد که يك جا در لمعات خویش در بیان همین نکته می گوید: «همچنانکه نیاز و عجز محب را ناز و کرشمه معشوقی در باید، همچنین کرشمه و ناز او را طلب و نیاز عاشق به کار آید، این کار بی یكدگر راست نیاید»^{۲۷} آیا آنچه ابن داود و مسعودی از اقوال حکما در باب منشأ آن پیوند آشنایی که بین ارواح هست نقل کرده اند و در حقیقت از رساله مهمانی افلاطون مأخوذ است نیز این نکته را نشان نمی دهد که حتی در عشق انسانی نیز عاشق و معشوق به یکدیگر حاجت دارند و در واقع یکدیگر را کامل می کنند؟ در هر حال تعمق در آنچه حافظ در باب عشق می گوید نشان می دهد که لامحاله در پاره ای از غزلهای وی عشق می بایست از مظاهر حسن ظاهری به دنیای زیبایی روحانی نفوذ کرده باشد و حتی رسیده باشد به آن سوی پل. اما وجود این پل که دایم شعر حافظ را بین عشق انسانی و عشق الهی در نوسان نگه می دارد، در عین حال نشان می دهد که نفی هر گونه مفهوم عرفانی از عرصه غزل وی غیر ممکن است. ذکر الفاظ و اقوال عرفانی جای جای در کلام وی آنقدر جاندار و طبیعی افتاده است که فکر آنکه وی اندیشه اهل عرفان را برای مقاصد و اغراض مربوط به زندگی عادی به کار برده باشد، با آنکه در نظر بعضی از پژوهندگان پذیرفتنی آمده است^{۲۸} اصلاً معقول به نظر نمی آید و نفی تجارب عرفانی او در واقع به نفی پیوندش با فرهنگ عصر وی منجر می شود که قبول آن بکلی غیر ممکن است. اگر حافظ تقریباً در تمام غزلهای خویش با شیخ و زاهد قطع ارتباط می کند نباید این امر را در حکم قطع رابطه با هر گونه تفکر روحانی شمرد و نشانه ای تلقی کرد از گرایش وی به اندیشه نفی و الحاد. قول به تجربه شخصی - بدون اتکا بر ارشاد يك مرشد

خاص - نه ارتباط وی را با عوالم عرفانی که مشایخ بزرگ قبل از آغاز دوران دکانداریها و سلسله بازیهای ادوار بعد بر آن تکیه داشته‌اند نفی می‌کند نه با معارف و اقوال عرفا که آثار آنها معرف بینش و ادراک عرفانی آنها خواهد بود - بینش و ادراکی شخصی و تجربی. اینکه پاره‌ای از این غزلها با الفاظ صوفیه، و بانام احوال و مقامات سالکان طریقت مشحون است نه فقط نشان - می‌دهد که حافظ در آثار و اقوال اهل عرفان مطالعات دقیق دارد بلکه در بعضی موارد هم نشانی از تجربه شخصی اوست: تجربه شخصی او در مورد احوالی که ادراک آنها جز با ذوق و دریافت شخصی ممکن نیست.

بدون شك و برای تجربه عرفانی که می‌بایست در طی خلوتهای طولانی برای وی حاصل شده باشد تأثیر تعلیم صوفیه نیز در آنچه وی راجع به عشق - عشق الهی - می‌گوید، درخور توجه است و همین نکته است که مخصوصاً رنگ تازه‌ای به کلام او در باب عشق و عاشقی می‌دهد. از جمله وقتی وی، در آغاز يك غزل مشهور خویش از ساقی شراب می‌خواهد و برای آنکه عذری برای این گناه خویش آورده باشد، بهانه می‌کند که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکله، انسان این را حس می‌کند که شاعر واقعاً با مشکلهایی روبرو است و این حرف را تنها به خاطر آن نمی‌گوید که عذری بدتر از گناه آورده باشد برای درخواست شراب. اما خواننده نکته بین اینجا ممکن هست از خود بپرسد که مشکل برای چه؟ عشق واقعی برای عاشق واقعی چگونه ممکن است مشکل باشد یا مشکل به وجود بیاورد؟ درست است که سیمای آکنده از نوعی رنج و دلهره که در دیدار بسیاری از عاشقان جهان هست عشق را که گاه کاری دشوار نشان - می‌دهد و وقتی متنبی شاعر عرب درباره عشق جسمانی می‌گوید هر کس عشق را آسان می‌پندارد اگر به من بنگرد عشق را بیم رسان خویش خواهد یافت و حلاج هم که شاید هیچ کس عشق عرفانی را مثل او نمی‌شناسد خاطر نشان می - کند که عشق اولش سوختن است و آخر کشتن^{۲۹}، تصور عشق ممکن هست که پاره‌ای دلها را به لرزه و اضطراب درآورد. لیکن حقیقت آن است که انسان میل دارد تصور کند که عشق هر مشکلی را آسان می‌کند، کدام عاشق واقعی هست که حتی در میان دلهره‌های طوفان شکسپیر ادعای لطیف شاهزاده فردینان را تصدیق -

نکند که می گوید بانویی که وی به خاطر او خدمت می کند رنج را برای او تبدیل می کند به لذت^{۳۰}. حتی فرهاد افسانه ها نیز، کندن کوه را به خاطر شیرینی که او را بدین کار وامی داشت آسان می یافت. در واقع عاشق تا از خویش غایب است فقط معشوق را می نگرد هیچ کاری را دشوار نمی یابد هر سختی را تحمل می کند و هر دشواری را آسان تلقی می کند. مثل آن شتر مست که سعدی می گوید به خاطر همین مستی بارگران را می کشد و فقط وقتی به خود می آید فاصله ای را که بین او و معشوق هست می بیند و درمی یابد که با دشواری روبروست. در چنین حالی است که احساس می کند آنچه عشق را نزد وی آسان جلوه می داد، از خویش غایب بودن، از خود فانی گشتن، و خویشتن را نیست انگاشتن بوده. اگر هنرمندانی که به آنچه «عقده نرگسی» نام دارد دچارند در شکنجه واقعی به سر می برند برای این است که زیاده خود را می بینند. هر رنج و سختی که انسان دارد از خود او شروع می شود - از خودی او. البته عاشق تا خودی خود را - بیش و کم نفی نکند، تا خویشتن خویش را نابوده نینگارد، و تا وجود خود را در قبال معشوق مختصر و نفی کردنی نیابد، نمی تواند از خود غایب شود و عشق را همچون يك منبع لذت و آسایش تلقی کند. ازین روست که عاشق وقتی قدر خود، قدر خودی خود را قیاس می گیرد و آن را در مقابل معشوق فدا کردنی می یابد در عشق هیچ چیز دشواری به نظرش نمی رسد و به قول عطار - ورا این عشق آسان می نماید. اما این حالی نیست که ثباتی داشته باشد چون به محض آنکه باز وجود «خود» را در میان ببیند، نفی «خود» برایش مشکل می شود و عشق را دشوار می یابد. در چنین حالی معشوق را فقط برای «خود» طلب می کند، خود را در مرکز عشق می یابد، به خود «حاضر» می شود و از معشوق «غیبت» پیدا می کند. آن وقت است که احساس می کند عشق آسان نیست. به قول عطار «مدار کار عاشق داربازی است»، و آن را نباید بازی ساده ای پنداشت و البته وقتی «خودی» انسان در معرض بازی است آن را نمی توان به آسانی در خطر انداخت و به آسانی نفی کرد. در حقیقت کسی هم که برای او مثل مولوی، عشق از اول سرکش و خونی بود، آن را نه در حال بیخودی، نه در حال غیبت از خویش، بلکه در حال

خودی، در حالی که «هوشیار حضورست» درك کرده است تمام عظمت و جلال خردکننده اش را ارزیابی کرده است و آن را با خواست خویش پیشباز رفته - است. در واقع، حافظ نیز که در صحبت از عشق و مشکلهایش به يك نوع عشق عرفانی نظر دارد، با ما از «حضور» و از غایب شدن خویش صحبت می کند و این نکته نشان می دهد که در بررسی مشکلهای به مسئله «خودی» نظر دارد و حتی آنجا که می گوید مرا در منزل جانان چه امن و عیشی هست، چون هر دم: جرس فریاد می دارد که بر بندید محملها، باز اشارت به این نکته دارد که حال بیخودی، حال بیخودی از خویش که وصال روحانی است، دوام ندارد و دایم بانگ جرس که از دنیای تعلقات می آید عاشق را به دنیای «خویش» می خواند و او می داردش که از عشق و معشوق به نزد «خود» باز گردد و عیش و وصل روحانی را بر وی منقص می کند. در واقع این جرس که وحی پیغمبر نیز که گاه با چیزی شبیه به بانگ آن بر وی نازل می شد، در عین حال آن خطاب الهی بود که با نوعی قهر بر قلب سالک در می آمد^{۳۱} و شاعر خشونت این بانگ را مخصوصاً آنجا در می یافت که وی را به خود، به دنیای خودی باز می خواند. این همه، نشان می دهد که آنچه حافظ آن را نخست آسان یافت و بعد، فقط بعد، به مشکلهایی که در آن هست پی برد عشق مجذوبان بود که مربوط به «میثاق الست» می شد، اما آنچه مولانا جلال الدین آن را از همان آغاز کار سرکش و خونی می یافت، تا گریزد هر که بیرونی بود، عشق سالکان بود که عبارت بود از تجدید عهد با میثاق الست.

حافظ در آنچه راجع به عشق «آسان» می گفت، راجع به مسئله «امانت» الهی می گفت، راجع به قرعه فالی که به نام انسان در آمد می گفت، نظر به همین عشق «الست» داشت که انسان چون ظلوم جهول بود، چون دیوانه بود، چون فقط به حد و قدر بی اهمیت خویش می نگریست، آن را پذیرفت و فقط بعد، فقط بعد، بود که در دنیای واقعیت، در لحظه های عادی که خود را باز می یافت، به دشواری آن پی برد. اما مولوی از عشقی صحبت می کند که در دنیای واقعیت، دنیای شمس تبریزی و حسام الدین چلبی او را به هیجان در می آورد و تسلیم به آن از وی طلب می کرد که تمام آداب و رسوم، تمام

واقعیتها را نفی کند و بر هر چه جز وجود معشوق است خط بطلان بکشد. چنین عشقی است که از همان ابتدا خود را سرکش و خونی نشان می دهد و از همان آغاز تمام آن «مشکلهای» را که بعد از میثاق الست و فقط بعد از سقوط در شبکه تعلقات برای روح پیش آمد ظاهر می نماید. این سلوك از دنیای حقیر واقعیت به دنیای شگرف حقیقت، از دنیایی که عشق در آن از همان اول سرکش و خونی است به دنیایی که در آن عشق فقط در اول آسان می نماید، تمام دشواریهای مخوف و خون آلودی را در بردارد که تنها شکایت آتشین نی، در کلام مولانا، می تواند آن را به درستی تعبیر کند. مشکلهایی هم که حافظ در راه وفای به «عهد» - وفای به عهد مر بوط به میثاق الست - می یابد در واقع از همین تعلقات پدید می آید و اگر برای رهایی از آنها از «ساقی» کمک می خواهد از آن روست که احساس می کند فقط وقتی «نقش خود پرستیدن» را «خراب» کند ممکن هست بتواند گرانی بار عشق را بردوش خود حس نکند و آن را مایه آسایش و رمز خوشدلی بیابد. این عهد الست هم که عشق را برای حافظ، به يك سرنوشت ازلی، به يك حکم آسمانی، تبدیل می کند در نزد وی همان تعهدی است که انسان را واداشت به قبول امانت. این بار امانت که آن را بر آسمانها و زمین عرضه کردند و همه از زیر آن شانه خالی کردند، جز دوش انسان تکیه گاه نیافت و انسان هم از آن رو پذیرای آن گشت که به قول قرآن ظلوم جهول بود - خودکامهای دیوانه. بدون شك، این گونه تعبیر از «امانت الهی» قبل از حافظ نیز در نزد اهل عرفان رایج بود، چنانکه عزیزنسفی هم يك جا در رساله ای راجع به بهشت و دوزخ خاطر نشان می - کرد که «ای درویش! آن امانت که بر جمله موجودات عرض کردند جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد آن امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق کار سخت است و بلای عظیم است هرگز قبول نکردی»^{۳۲}. همچنین شاید شباهت این تعبیر حافظ با آنچه در کلام نجم رازی آمده است، آن گونه که بعضی محققان گفته اند، واقعاً بیش از يك تساورد باشد^{۳۳} اما اینکه وی افسان را که قرعه این فال به نام وی آمد گاه به «خود کامی» و «بد نامی» منسوب می کند از نوعی همدردی وی نسبت به این

ظلوم جهول حکایت دارد. به نظر می آید که وی این عنوان ظلوم و جهول را نه به عنوان يك عیب، بلکه همچون يك هنر انسان تلقی می کند چرا که شاید وی نیز مثل شبستری تصور می کند که این ظلوم جهولی چون لازمه استقرار انسان در آخرین مرتبه تنزلات وجود است سبب می شود که چون ورای وی وجودی دیگر نیست نور خدا در وجود وی به تمامی تجلی کند و بدین گونه همین وصف ظلوم جهول منشأ ارتباط بیشترش با خدای خویش می شود^{۳۴}، یا خود شاید مثل مولانا جلال الدین می پندارد که همین بیخودی، همین دیوانگی و خودکامگی بود که به انسان طاقت داد تا این عشق الهی را بپذیرد چرا، که اگر بهوش بودی بشکافدی ز شادی.

اینکه حافظ مثل حلاج عشق را امری مربوط به عهد ازل می داند و سر آن را که به تعبیر وی ورای ادراك امثال «شافعی» است نکته ای می داند که فقط «حلاج بر سردار آن نکته خوش سراید» نشان می دهد که این امانت در نزد وی جز امری که نوعی همانندی بین انسان و خدا به وجود می آورد نیست و سر دعوی حلاج هم که در واقع «اسرار هویدا می کرد» از همین جاست. البته زاهد و فقیه از این عشق خالص، از این عشقی که می خواهد مثل رابعه بهشت و دوزخ را بسوزد و نابود کند تا خلق، خدا را جز برای خود او دوست ندارند، نمی توانند تصویری در خاطر پیورند چرا که نزد آنها محبت و عشق از مقوله اراده است و اراده انسان که جز بر جزئیات تعلق نمی گیرد ممکن هست بتواند امر خدا، عبادت خدا، و نعمت خدا را دوست بدارد اما البته ذات خدا را نمی تواند^{۳۵}. با چنین تصویری که فقیه از محبت خدا دارد عجب نیست که حافظ او و حتی «شافعی» را هم که پیر و استاد اوست از ادراك محبت قاصر بیابد. از آنکه برای حافظ این عشق در واقع يك گونه تعهد است که انسان بودن و مخصوصاً جامع بودن وی، او را به قبولش ملتزم کرده است و او خود جز با رجوع به حق - ترك خودی و نیل به از خودرهایی - هم نمی تواند آنچه را مقتضای این تعهد هست به انجام رساند. این رجوع به حق نیز همان است که منشأ جاودانگی انسان است و وقتی حافظ خاطر نشان می کند که «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق»

مخصوصاً برای آن است که این عشق الهی، جنبه لایتناهی وجود انسان را از آنچه متناهی است جدا می کند و در کل لایتناهی فرو می ریزدش و بدان بقای سرمدی می بخشد. ازین رو با تمام «مشکلهای» که در سر راه این عشق هست حافظ با شوق و علاقه آن را استقبال می کند، آن را مایه امتیاز انسان بر همه کاینات می شمرد، حتی آسمان را که از قبول آن سرباز زد با تمام عظمت که دارد ناچیز می یابد و تمام آنچه را وی به خاطر آنها عظمت می فروشد به يك دو جو بیش ارزیابی نمی کند و با آنکه از «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل»، که در راه عشق هست صحبت می کند باز بر سبکباران ساحلها - که دنیاشان دنیای غیر انسانی است و طبعاً از بار این امانت سبکبار مانده اند - طعنه ای فخر فروشانه دارد. بدین گونه، در همین اولین غزل دیوان که سخن از «عشق» و «مشکلهای» در میان است حافظ تقریباً تمام راز عرفان خود را که عبارت از عشق مجذوبان، عشق «بیدلان» و عشق کسانی است که جاذبه عهد الست آنها را به سوی حق می کشد، بیان می کند، و این يك غزل به تنهایی در بیان تعلیم عرفانی حافظ می تواند حکم ابیات «نی نامه» آغاز مثنوی را داشته باشد در بیان تعلیم عرفان مولوی.

عشقی چنین بلند پرواز، آسمانی، و تصعید یافته که جز در تعدادی محدود از غزلهای عرفانی حافظ رنگ نگذاشته است البته معرف لحظه های عادی زندگی شاعر نیست فقط رسویی است از لحظه های درخشان اما دیرپاب تجربه های بیخودی که اگر در بین تمام سالهای فعالیت آفرینندگی او پخش شود شاید به زحمت فرصت یافته باشد که در هر سال بیش از يك دو غزل از این دست سروده باشد. شك نیست که این لحظه های تابناك بیخودی و از خود رهایی برای شاعری که در يك دنیای آکنده از خشم و کین و هیاهو، در میان جنگلی وحشی از شهرها و شهریارهای بی لجام و تجاوزگر، می خواهد زندگی را تا آخرین قطره اش بنوشد، می خواهد از مدرسه تا خانقاه در هر جا که روشنی امیدی هست سر بکشد، می خواهد از بزم عشرت سلطان و وزیر تا حلقه اوراد شیخ و صوفی هیچ گوشه زندگی را ناآزموده باقی نگذارد، می خواهد از خرابات شیراز، از سرای مغان، از شرب الیهود شیخ و قاضی،

از عشق و جسم دلبران شهری که «معدن لب لعل است و کان حسن» تا آنجا که
برایش دست می‌دهد هر بهره‌ای که ممکن هست بگیرد، می‌خواهد لحظه‌های
عمر را بین مطالعه و تفکر، بین خواب و لذت‌جویی تقسیم کند، و می‌خواهد
آنجا که فراغت و کتابی و گوشه چمنی دست می‌دهد لذت‌های ساده اما
شناخته‌ای را که در باب بی مروت دنیا، در حریم آن نامحرم مانده‌اند ادراک
کنند فراوان نیست و وی البته دیگر نمی‌تواند مثل يك شبلی، مثل يك بایزید، و
مثل يك حلاج واقعی تمام عمر خویش در کمین این لحظه‌های درخشان خلسه و
مکاشفه باشد. این نکته که حتی اولیای بزرگ نیز لحظه‌هایی داشته‌اند که در
نوعی تجربه کلمینی یا حمیراء با انسانهای عادی همدمی می‌جسته‌اند^{۳۶} نشان
می‌دهد که حتی از يك لسان‌الغیب شیراز هم توقع آنکه تمام لحظه‌هایش از
برق تجلی و مکاشفه روشن باشد بیهوده است. مع هذا این تجربه‌های دیرپاب،
در زندگی عادی او که مطالعه در عرفان و آثار صوفیه هم يك اشتغال عمده
آن بود، این اندازه تأثیر داشت که نور رنگ‌پریده‌ای از آن لحظه‌های
درخشان را در سرتاسر آثارش پاشد و حتی در آنچه وی تحت تأثیر عشق‌های
انسانی، تحت تأثیر هیجانه‌های عصبی، و تحت تأثیر تجربه‌های خالص هنری
می‌سراید نیز رنگ نامحسوسی از عرفان وارد کند و مجموع اثر او را به
صورتی در آورد که بدون توجه به جنبه لایتناهی فکر او ارزیابی درست آن
غیرممکن باشد. بیشك تصور ساده لوحانه‌ای است اگر گمان رود حافظ نه
تحت نفوذ مطالعات یا تجربه‌های شخصی، بلکه به خاطر آنچه زندگی دريك
زمانه دشوار اقتضا داشته است عمداً خواسته باشد شکایتها و ناخرسندیهای را
که سکوت آهنین محیط بر وی تحمیل کرده است با زبان عرفان بیان کند.
نشان عرفان در آثار سراسر عمرش - شاید جز سالهای جوانی وی - هست و
سراسر این دوران البته برای وی يك دوران ممتد عسرت نبوده است. به علاوه
وقتی در عسرت‌بارترین دورانهای زندگی نیز فرصت آن را داشته است که تا
مبارزالدین ریاکار را بی نقاب کند و زین‌العابدین پر خاشگر را با لحنی پدرانانه
از خیره‌سری بر حذر دارد و به صلح و مصلحت دعوت نماید دیگر چه حاجت
داشته است که آلام و ناخرسندیهای يك زندگی عادی را در قالب اندیشه‌های

عرفانی به بیان آورد؟

آیا در آخرین سالهای عمر که شاعر پیر باقی مانده يك راه دراز پر پیچ و خم و آکنده از فرازونشیب را از بن بست کوچه رندان تا سر منزل لحد طی می کرد ایمان يك مسلمان واقعی عصر خویش را نیز از دست داده بود؟ پاره ای از دوستداران امروزینه حافظ که گویی در وجود وی بیشتر، پندارهای دلاویز خویش را می پرستند دوست دارند از حافظ، تصویر يك روشنفکر «روز» را بسازند که هر چه را تعلق به سنت دارد رد می کند و هر چه را در حد ادراك او نباشد «نیست» می انگارد و اینها در اعتقاد خوش بینانه ای که به دآوری خویش دارند گمان می کنند که حتی عرفان - عرفان که خود شورش گستاخانه ای بر ضد سنت پرستی های جامعه را کد آن روزگاران است - نیز چیزی نیست که شاعر محبوب آنها، این حافظ شیراز که دیروز زیاده آسمانی بود و امروز که گاه زیاده زمینی شده است، بتواند به آن سر فرود بیاورد. قهرمان پرستی، خواه آگاهانه باشد و خواه ناخود آگاه، همیشه ستایشگران را شیفته تصویرهای خیالی می سازد و این شوق و هیجان تب آلود بیشك اختصاص به پرستشگران امروزمین حافظ ندارد.

بدون شك تلالؤ هالهایی که در طی نیم قرن اخیر به این تصویر رمانتیک پسند حافظ در ایران جاذبه خاصی بخشیده است مرهون انطباق پذیری او با روح و حیات امروزی است. تردید درباره ارزشهایی که غالباً کورکورانه تقدیس می شوند، نفرت از ادعاهایی که احیاناً انسانیت را محدود و كوچك می کند، گرایش به لحظه های پر اوج زندگی و گریز از ابتذالهایی که در آن هست، اعتماد بر انسانیت و اطمینان به پیروزی حقیقت که بر رگم تر کتازیهای باطل پرستان سرانجام باز به مسند خویش می نشیند تصویرهای آرمان پرستانه ای است که امتیاز خاصی به اندیشه و گفتار حافظ می دهد و این همه ناچار از اسباب عمده است که مایه رواج و قبول بی مانند سخن اوست. شك نیست که شور و علاقه ستایشگرانۀ امثال گوته نیز که از وی تصویر يك شاعر آسمانی درست کرده است در ایجاد این تصویر آفاق گیر تأثیر فوق العاده ای داشته است. به علاوه لحن متعالی اما دردناك صدایی که مثل کلام پیغمبران

تورات از رمز و ابهام آکنده است و عطر ملایم اما سحرانگیز عرفانی که محیط اندیشه او را از هوای مقدس اما ناشناخته‌ای سنگین می‌کند حالتی شبیه به يك محراب قدس به دیوان او می‌بخشد که غالباً انسان را در لحظه‌ای که می‌خواهد در فضای مرموز آکنده از ابهام آن قدم گذارد دچار ترس یا سرگیجه می‌کند. علاقه آمیخته به حرمت و ارادتی که شاعران بعد از وی، از جامی و صائب گرفته تا نشاط و وصال در حق وی نشان داده‌اند، اصرار و توجه خاصی که امثال جلال‌الدین دوانی و محمد دارابی در عرفانی یا در فلسفی نشان دادن قسمت عمده اشارات او ورزیده‌اند، و رسم‌فال‌گشایی که از دیوان‌وی در بچه‌ای برای نفوذ در دنیای غیب ساخته است، روی هم رفته حالت ابهام و تقدس توصیف‌ناپذیری را که در دیوان او، طی قرن‌ها اندك اندك پدید آمده است می‌افزاید. به علاوه، سایه يك درد جهانی و عقلی هم که خيام را از آستانه شك و یأس به قلمرو لذت‌گرایی و فرصت‌شماری معمول در نزد روشنفکران عصر ما کشانیده است در کلام او نیز جای جای هست و بی‌جهت نیست که بعضی صاحب‌نظران روزگار ما نیز هنوز مثل منتقدان دوسه نسل پیش اروپا^{۳۷}، می‌گویند تا در وجود او بیشتر يك شاعر شك از نوع خيام و ابوالعلاء معری بجویند و در اندیشه او تقریباً ورای شك و نفی چیزی نشان نمی‌دهند. این طرز تلقی از حافظ تصویری از او درست می‌کند که بی‌شك با بینشهای فلسفی کافه‌ها و بیستروها هماهنگی بسیار دارد اما اگر پاره‌ای وقتها نیز چیزی از اندیشه واقعی حافظ را منعکس می‌کند اندیشه لحظه‌های ضعف و رمیدگی اوست. شاید که گاه نیز تصویری دلاویز هست اما در هر حال فقط تجسم يك لحظه حیات اوست و کسی که می‌خواهد تمام حیات او و تمام اندیشه‌ای را که در آثار او هست ادراک کند باید او را در دگرگونیهای زندگی جستجو کند و در ارتباط با دنیای واقعی او. شاید آنچه ستایشگر امروزینه حافظ را وامی‌دارد که از وی جز چنین تصویری را در خاطر راه ندهد این است که عرفان در نزد پاره‌ای از امروزینگان نه فقط نوعی فعالیت ذهنی ضد منطق تلقی می‌شود بلکه در عین حال آن را نشانه‌ای از تأثیرپذیری و فعالیت‌گریزی شرقی تلقی می‌کنند در مقابل تأثیرگذاری و فعالیت‌گرایی امروز غربی. اما این پندار بیشتر ناشی از

نوعی عقده حقارت نفس است که مخصوصاً کسانی را که در پرده پندار، برده پندار خویش مانده اند آزار می دهد و مخصوصاً آنجا که می خواهد عرفان و تفکر عرفانی را همچون خط فاصلی بین شرق و غرب - بین دو فرهنگ آنها - تلقی کند به حقیقت گرفتار سوء تفاهم دردناکی است. تفکر عرفانی در نوع خود بیش از هر چیز يك گونه تفکر فلسفی است که در غرب نیز از جامعه یونانی گرفته تا نظام حیات اروپایی، خواه در جامعه گذشته فئودال و خواه در فرهنگ بورژوازی امروز، با صورتهای گونه گون اما در عین حال مشابه مجال تظاهر یافته است و بدون شك تفکر امثال افلاطون، فلوپین، پاسکال، مالبرانش، اسپینوزا، برکلی، هگل و برگسون همان اندازه غربی است که تفکر امثال ارسطو، بیکن، دکارت، لاک، هلو سیوس، فویرباخ، مارکس، اسپنسر و راسل هست و مجموع این اندیشه ها است که فرهنگ گذشته انسانی را از جامعه دوران نظام بردگی تا جامعه دوران ماشین تعیین و هویت می بخشد. در تکامل انسانی ظهور و بروز این تفکر به اسباب و جهات خاص خویش مدیون است چنانکه ضعف و انحطاط شرق هم که یگانه مهد عرفان جهان نیست اسباب و جهات گونه گون مادی و طبیعی دارد و نفی عرفان هم مانع از ادامه انحطاطی که اسباب و موجباتش فراهم باشد نخواهد بود. با اینهمه اگر فهم درست کلام حافظ و مولوی به فهم درست عرفان و مخصوصاً به اجتناب از سوء تفاهم در ارزیابی درست آن نیاز دارد، لازمه این فهم و تفاهم نیز تسلیم به تعلیم عرفانی و طامات و کرامات شگفتی که حافظ نیز آنها را نمی پسندیده است نیست. در واقع دنیایی که به جنبه های ضعف و نفی عرفان آگاهی درست دارد از شناخت جنبه های قوت و عظمت آن که در کلام حافظ و مولانا جلوه دارد چه زیان می برد؟ اگر واقعیت این است که در قرن حافظ و در فکر او گرایشهای عرفانی از هر گونه تفکر دیگر بارزتر است آیا باید به خاطر آنکه حافظ در نزد کسانی که از عرفان فقط يك تصویر نفرت انگیز در ذهن خویش دارند همچنان محبوب بماند واقعیت را فدا ساخت و حافظ را از فرهنگ او که زمینه واقعی وجدان آفرینشگرا و نیز هست جدا کرد؟ به علاوه تصور آنکه سیر تفکر حافظ، در نهایت کمال خویش به نفی همه چیز - حتی دین و عرفان - منتهی شده باشد برای آن عده از روشنفکران،

که نفی همه ارزشها را شرط آزادگی می‌شمرند، البته تصور دلپذیری است اما چه باید کرد که این تصور با آنچه پژوهشگر بیطرف از بررسی دیوان و تاریخ عصر شاعر به دست می‌آورد تفاوت بسیار دارد؟ در حقیقت درست است که در شعر حافظ دلزدگی از عقاید جزمی، بیزاری از خشکه مقدس‌های سنت گرای و سرخوردگی از جستجوهای نومیدانه‌ای که عقل در کشف حقیقت می‌کند، همه جا پیدا است لیکن قطع رابطه با عرفان - و با دنیای قلب و ایمانی که دستخوش تجاوزهای فقیهان، حکیمان، و حاکمان وقت نیست - در کلام او هیچ جا به چشم نمی‌خورد و جوینده‌ای که می‌خواهد سیر وسلوک فکری حافظ را از روی غزلهای وی دنبال کند در آخرین اشعار وی که جای پای تاریخ و گذشت روزگار عمر شاعر در آنها پیدا است هیچ برگه‌ای که او را در پایان عمر نسبت به عوالم مربوط به عرفان و ایمان قلبی بی‌اعتقاد نشان دهد نمی‌یابد.

وقتی در پنج شش سال پایان عمر خویش زین‌العابدین جوان پسر شاه-شجاع را برای نیل به «توفیق» به «نذر خیر» اندرزمی دهد و سپس چون از وی قطع امید می‌کند در گاه رقیبش شاه یحیی را همچون يك «در گاه اسلام پناه» می‌ستاید؛ وقتی در غلبه شاه منصور وی را همچون يك «مهدی دین پناه» ستایش می‌کند و خود را در همین ایام مثل يك عارف زاهد مسلک «بحر توحید و غرقه گنه» می‌خواند، و مخصوصاً وقتی در یورش هولناک تیمور لنگ که دو سه سال پایان عمر شاعر را در امواج يك رؤیای خون‌آلود غوطه می‌دهد بالحنی که نشان اخلاص و توکل عارفانه از آن پیدا است به لطف «حق» که به گمان وی نخواهد گذاشت با سقوط شیراز «چنین عزیز نکینی به دست اهرمنی» بیفتد پناه می‌جوید^{۳۸}، دیگر نمی‌توان تصور کرد که شاعر در پایان عمر خویش با ایمان قلبی و با عرفان خالی از دعوی که محصول همین ایمان قلبی اوست قطع ارتباط کرده باشد و یا این گونه سخنان را برخلاف اعتقاد خویش و تنها به خاطر دلنوازی و خوشامدگویی گفته باشد.

نه فقط پیوند روحانی و قلبی عامه فارسی‌زبانان قرنهای دراز که کلام این حافظ قرآن را همچون زبان غیب «گویای اسرار» تلقی کرده‌اند حکایت از اطمینان به پاکی و پارسایی وی در پایان عمر دارد بلکه حرمت و علاقه‌ای که

مشایخ محتاط تقدس مآب عصر بلافاصله بعد از وی - حتی جامی و خواجگان ماوراءالنهر - در حق وی اظهار کرده اند^{۳۹} نشان می دهد که در زمان شاعر و چندین نسل بعد از او تصویری که از حافظ در اذهان ترسیم می شد تصویر يك عارف راستین بود، دور از روی و ریای صوفیان و برکنار از حرص و آرزو فقیهان اما سرشار از ایمان به حق، ایمان به قلب و ایمان به غیب که نشان عرفان واقعی است.

اگر برای يك ستایشگر امروزینه حافظ دشوار است که شاعر محبوب خویش را به آنچه خود وی بدان اعتقاد ندارد پای بند ببیند باید به یاد بیاورد که بین او و شاعر رؤیاهایش غیر از تفاوت در بینش شخصی - که لابد فاصله کوچکی نیست - قرن ها فاصله زمانی و فرهنگی هم هست و در دوران حافظ که شعر او معرف پیشرفته ترین اندیشه عصر اوست هنوز نه ولتر در آنچه تعلق به مذاهب دارد به روشنگری پرداخته بود نه مارکس در آنچه تعلق به معیشت و طبقات انسانها دارد نظریه خویش را عرضه کرده بود؛ نه داروین انسان را از قلمرو «جامعیت» و «امانت» به اعماق غار و جنگل بوزینگان کشانیده بود نه فروید ژرفنای روح انسان را باورطه های کامجویی های جنسی پیوسته بود. کسی که امروز می خواهد نقشی درست از سیمای حافظ ترسیم کند اگر نتواند گرد و غبار روزگاران را از شیشه عینك خویش بزداید بسا که از سیمای پاك يك انسان واقعی نقشی خواهد پرداخت مثل تصویر خویش - يك نوع تصویر دوریان گری. به علاوه، آخر که می تواند امروز از فکر علمی و نظم فکری دم بزند و از يك شاعر روشن فکر مسلمان در عهد قاضی عضد و میرسید شریف جرجانی انتظار داشته باشد مثل يك آزاد اندیش اروپایی و ضد مسیح دوران نیچه، راسل، و سارتر بر هر چه رنگ ایمان و عرفان دارد به چشم نفی بنگرد؟

یادداشتها

۱ - شهرزدان

۱ - خاتم فیروزه بواسحق، دریک غزل مشهور حافظ کنایه از دوران فرمانروایی شاه ابواسحق اینجوست:
راستی خاتم فیروزه بواسحق

خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود
فیروزه بواسحق حتی در زمان ابوریحان بیرونی، وقرنها قبل از
حافظ، نوع ممتازی از فیروزه بوده است. رك: الجماهر، چاپ حیدرآباد/ ۱۷۵
۲ - در توصیف این قصر معروف شاه شیخ، در دیوان عبیدزاکانی اشعار
متعدد هست. از جمله، در متن کتاب به ابیات زیر اشارت رفته است:
صحن تو جانفزا چو صحن بهشت
شکل تو دلربا چو طلعت یار

ایضاً :

ای کاخ روح پرور و ای قصر دلگشای
چون روضه دلفریبی و چون خلد دلربای
نگاه کنید به کلیات عبید، چاپ اقبال، ۶۹ - ۶۷ و ۸۲ - ۸۱، همچنین
مقایسه شود با :

قصری که برد فرخی از فرّ او همای
سگ بچه کرد در وی و جغد آشیان گرفت

ایضاً کلیات / ۱۳۹

۳ - ابن بطوطه، سفرنامه / ۲۰۲
۴ - دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ / ۴۱ - ۴۰ حاشیه. وجود خلط و
اشتباه در نام اشخاص روایات ممکن است مربوط باشد به از بین رفتن اصل

یادداشتهای ابن بطوطه. اما لازمه این اشتباهات مشکوک بودن تمام روایت و اصل آن نیست.

۵- شیرازنامه ۸۶/

۶- و دُرُ الْفَسَقِ وَالْفِسَادِ بِهَا شَهِيرَةٌ، یاقوت، معجم البلدان، ۳/ ۳۴۹

۷- یکی ازرنود، ظهیرالدین امیر را که يك وزیر فارس بود کشت حبیب السیر ۳/ ۲۸۳، مقایسه شود با نظیر این اقدام نزد رنود آسیای صغیر، مثلاً در مختصر تاریخ السلاجقه ابن بی بی، طبع هوتسما ۲۵۵/ ۲۵۳ -

۸- شهاب حسنی، رك: دكتر غنی، تاریخ عصر حافظ ۱۲۲/

۹- مواهب الهی ۱۲۴/

۱۰- گو نظر باز کن و خلقت نارنج بین

ای که باور فکنی فی الشجر الأخضر نار

۱۱- شیرازنامه ۶/

۱۲- نزهة القلوب ۱۳۸/ مقایسه شود با دیوان ۳۱/، بیت آخر

۱۳- منتخب التواریخ معینی ۱۸۵/

۱۴- شدالازار ۳/

۱۵- همانجا ۲۸۸/

۱۶- همانجا ۲۹۱/

۱۷- همانجا ۲۰۰/

۱۸- همانجا ۲۴/

۱۹- همانجا ۲۶۰/

۲۰- همانجا ۱۷۳/

۲۱- همانجا ۳۸۶/

۲۲- همانجا ۳۹۰ - ۳۸۹/

۲۳- نزهة القلوب ۱۳۷/

۲۴- ابن بطوطه ۱۹۴/

۲۵- نزهة القلوب ۱۳۷/، مقایسه شود با یاقوت، معجم البلدان ۳/ ۳۴۹

۲۶- ابن بطوطه ۱۹۴/

۲۷- نزهة القلوب ۱۳۸/

۲۸- ابن بطوطه ۱۹۴/

۲۹- همانجا/ ۱۹۴

۳۰- تاریخ یزدجغری/ ۹۶، مقایسه شود با تاریخ جدید یزد/ ۱۵۳

- ۱۵۲

۲- فیروزه بواسحق

۱- به یمن معدلت پادشاه بنده نواز

بهشت روی زمین است خطه شیراز
(عبید زاکانی)

۲- اشاره است به قول آن قایل که گفت: اَمْسَيْتُ كُرْدِيًّا وَ اَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا،
درباره هویت این قایل و سخنانی که در این باب هست رجوع شود به تعلیقات
محمد قزوینی بر شدالازار/ ۵۱۷-۵۱۰

۳- شدالازار/ ۶۵

۴- همانجا/ ۱۰۹

۵- درباره سعدی روایت ذیل که در شدالازار است شایان توجه است:
و قِيلَ كَانَ يَسْقِي بَيْتَ الْمُقَدَّسِ وَ بِلَادَ الشَّامِ مَدَّةً مَدِيدَةً حَتَّى رَأَى الْخَضِرَ ...
فَارَوَاهُ مِنْ زُلَالِ الْاَفْضَالِ وَالْاَنْعَامِ وَ لَمَّا رَجَعَ اِلَى شِيرَازِ اسْتَقَامَتْ اَحْوَالُهُ ...
شدالازار/ ۴۶۱

۶- از جمله مؤلف شدالازار از قول عمادالدین امشاطی نقل می کند
که گفت در اوایل جوانی خواندن و نوشتن نمی دانستم از شیخ ناصرالدین
الکبریا درخواستم تا بر من دری گشوده آید وی بفرمود تا در مسجد نشینم و
بر گفته وی روم: ده روز روزه داشتم و او خود برای افطارم طعام می فرستاد.
بعد از ده شب که بر گفته وی مراقبت می کردم یکشب نهورها دیدم که مسجد را
پر کرده بود و سروصدایی شنیدم. آنگاه بر منبر نوشته ای دیدم که آن را خواندم
و سپس برگرد خویش همه کتیبه های مسجد را بدیدم و همه را بخواندم.
صبحگاهان شیخ نزد من باز آمد و گفت خدای آرزویت بداد و من از آن
پس خوانا و نویسا شدم... شدالازار/ ۱۲۳

۷- درباره درخت معرفت رجوع شود به مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر

دوم بیت ۳۶۴۱ و بعد، مقایسه شود با مآخذ قصص و تمثیلات/ ۸۳

۸- Maurice Mignon, Etudes de la littérature Italienne, Paris 1922/9

۹- دیوان/ ۳۷۴ قطعه با ابهام معبودی که در آن هست موهم اظهار فقر و حسن و طلب هم هست و ذوق رندی شاعر عمد در جمع هر دو وجه را متحمل می کند.

۱۰- تذکره میخانه، به اهتمام احمد گلچین معانی/ ۸۵

۱۱- دیوان/ ۳۶۸

۱۲- داستان جلال عضد در تذکره دولتشاه آمده است. راجع به علی

سهل رجوع شود به دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/ ۱۰۴

۱۳- گردست دهد خاک کف پای نگارم

بر لوح بصر خط غباری بنگارم

دیوان/ ۲۲۲

۱۴- معهذا در باب آنچه به خط خادم الشعرا شمس الدین محمد الحافظ

در دست است شك نیست که مربوط به خط حافظ شیرازی نیست. درین باب

رجوع شود به سخن ۲/ ۹۶ - ۹۵ مقایسه شود با: یغما ۴/ ۴۲۷

۱۵- رساله دلگشا، کلیات عبید/ ۱۳۰

۱۶- همانجا/ ۱۴۹

۱۷- ابن بطوطه/ ۲۰۸

۱۸- طبقات القراء جزری ۱/ ۱۳۸؛ شذالازار/ ۱۴۵

۱۹- دیوان/ ۶۶

۲۰- شذالازار/ ۳۰۴؛ مقایسه شود با/ ۲۴۳

۲۱- همانجا/ ۲۴۳

۲۲- دیوان/ ۲۱۸

۲۳- شیرازنامه/ ۱۴۷ - ۱۴۳

۲۴- شذالازار/ ۶۷

۲۵- همانجا/ ۶۵

۲۶- همانجا/ ۴۱۴

۲۷- در کلیات عبید زاکانی حکایات طنز آمیزی درباره بعضی از آنها

هست که این گونه اتهامات بخوبی از آنها برمی آید.

- ۲۸- دیوان/۱۴۶
- ۲۹- من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش
هوای مغبچگانم در این و آن انداخت
دیوان/۱۳
- ۳۰- بستان السیاحه/۳۲۶
- ۳۱- دگر بقیه ابدال شیخ امین الدین
که یمن همت او کارهای بسته گشاد
دیوان/۳۶۳
- ۳۲- شدالازار/۱۶۸
- ۳۳- ابن بطوطه/۱۹۸
- ۳۴- دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/۱۰۹ - ۱۰۸
- ۳۵- دیوان/۳۷۰
- ۳۶- تعریفات عبید، کلیات/۱۵۷
- ۳۷- نزهة القلوب/۱۳۹
- ۳۸- رشیدالدین، جامع التواریخ ۳/۲۴۵، ۲۷۳
- ۳۹- دیوان/۱۰
- ۴۰- دیوان/۲۲۳
- ۴۱- آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ
در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد
- ۴۲- لطیفه غیبیه/۱۱ - ۸ مؤلف این رساله غزلهای مردف به «الغیاث»
و «فرخ» را از جنس کلام حافظ دور می داند.
- ۴۳- دیوان/قلا - قلب، مقایسه شود با: دیوان/۱۴۱
- ۴۴- ابن بطوطه او را مقایسه می کند با پادشاه هند و اشارت دارد به
همین قصد همچشمی او با پادشاه هند/۲۰۳ - ۲۰۲
- ۴۵- با این مطلع :
سپیده دم که صبا بوی لطف جان گیرد
چمن ز لطف هوا نکته برجنان گیرد
دیوان/ قکو - قلب

۳- میان مسجد و میخانه

۱- معهذا در آنچه می گوید:

من به سر منزل عنقا نه به خود بر دم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم
ممکن است نظرش به جذبه و کشش الهی باشد که بی آن سلوك در راه
عشق ممکن نیست و به همین سبب هست که کوشش را غالباً بی فایده اعلام می-
کند و اینکه می گوید:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم

که من به خویش نمودم صدا هتمام و نشد
نیز تأیید همین قول است که سالک تا به مدد جذبه غیبی در حرکت نیاید
هر قدر که به کوشش خود اهتمام کند به جایی نمی رسد. البته اشارت به خضر
هم در بعضی ابیات هست مثل:

قطع این مرحله بی همراهی خضر ممکن

ظلماتست بقرص از خطر گمراهی

گذار بر ظلماتست خضر راهی کو

مباد کاتش محرومی آب ما ببرد

ولیکن طرز اشاره وی به خضر با آنچه بعضی مشایخ صوفیه از ملاقات
با خضر و صحبت با او حتی از اخذ خرقة خویش از خضر روایت کرده اند
تفاوت دارد و این نکته نیز از اسبابی است که پژوهنده را در اویسی خواندن
حافظ مردد می کند، خاصه که او برخلاف مشایخ منسوب به سلوك اویسی دعوی
ارشاد و شیخی ندارد.

۲- دیوان/ ۳۶۳

۳- در باب کلام و ارتباط طرز تفکر متکلمین با فلسفه یونانی توجه به
آشنایی مسلمین - مخصوصاً معتزله - با مباحث حکمای یونان ضرورت دارد.
تفصیل مسائل در کتب مربوط به تاریخ فلسفه و کلام مسلمین هست. از جمله
رجوع شود به:

Gardet-Anawati, Introduction

۴- شوقی ضیف، البلاغه: تطویر و تاریخ/ ۲۲۲ - ۲۲۱

۵- اینکه خودش يك جا در مطلع غزلی می گوید:

اگرچه عرض هنر پیش یار بسی ادیست

زبان خموش ولیکن دهان پراز عربیست

نشان می دهد که در آنچه «عربیست» خوانده می شده است تبجر و حتی دعوی داشته است و این امری است که قراین و شواهد دیگر هم از دیوان در تأیید آن به دست می توان آورد.

۶- مثلاً رجوع شود به شرح سودی، همچنین مقایسه شود با محمد

قزوینی، مجله یادگار، سال اول، شماره ۹

۷- از جمله رجوع شود به کشف ۱/۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۱، ۲۷۶

۸- برای دلایل تردید در صحت انتساب اصل عربی این مصراع به

یزید بن معاویه، رجوع شود به ملاحظات محمد قزوینی در یادگار سال ۱، شماره ۹؛ در دیوان شمس مغربی هم که يك معاصر جوانتر حافظ محسوب است غزلی هست که مطلعش بی شباهت به این مطلع حافظ نیست:

أدرلی راح توحیداً لا یا ایها الساقی
أرحنی ساعةً عنی وعن قیدی و اطلاق

و این کلام مغربی که تا حدی نیز شرح عرفانی کلام حافظ ممکن است تلقی شود در عین حال نشان می دهد که در محیط عرفان و ادب آن عصر این الفاظ اخذ یا تکرار شده است و ظاهراً سوءظنی را هم در باب اینکه کلام اصلش مأخوذ از گفته يك خلیفه منفور اموی باشد برنمیگيخته است.

۹- کلیات عبید، رساله صد پند، شماره ۹۸

۱۰- درباره داستان املاك ناز خاتون رجوع شود به روضة الصفا

۵/۵۵۵؛ حبیب السیر ۳/۸ - ۳۵۷؛ ومقالة نگارنده: ملاحظات انتقادی در باب تاریخ ایران کمبریج مجلد پنجم در مجموعه مقالات موسوم به: نه شرقی

نه غربی - انسانی ۴۲۸ - ۴۲۷

۱۱- آینه سکندر جام میست بنگر

تا بر تو عرضه دارد احوال ملك دارا

ملك دارا کنایه است از فارس، اگر چه در اینجا از نوعی معنی اعم دیوان ۵/

خالی نیست.

۱۲- بَنِي الدَّهْرِ مَهْلًا أَنْ ذَمَّمْتُ فِعَالَكُمْ فَأَنْتَ بِنَفْسِي لَامِحَالَةٌ أَبَدًا

- ۱۳- کلیات عبید، حکایات فارسی/ ۳۲۳
 ۱۴- واعظ شحنه شناس این عظمت گومفروش
 زانکه منزلکه سلطان دل مسکین منست
 دیوان/ ۳۷

- ۱۵- دوش بریاد حریفان به خرابات شدم
 خم می دیدم خون در دل و پا در گل بود

۴- رند و محتسب

- ۱- محمود کتبی، تاریخ آل مظفر/ ۴۳
 ۲- رك: مقاله نگارنده تحت عنوان خرابات در مجله یغما ۵/ ۱۸؛
 در مجموعه نه شرقی نه غربی/ ۵ - ۱۹۱
 ۳- نزهة القلوب/ ۱۳۸
 ۴- کلیات عبید، پندنامه شماره ۴۳، مقایسه شود با قصاید/ ۳۶
 ۵- ایضاً، رساله تعریفات، فصل هشتم
 ۶- حافظ: چولاله در قدح ریز ساقیا می و مشک
 که نقش خال نگارم نمی رود ز ضمیر
 دیوان/ ۱۷۴

- ۷- ظفرنامه شامی ۳/ ۲ - ۱۹۲
 ۸- تاریخ آل مظفر/ ۸
 ۹- این قصه در مجالس النفائس میرعلیشیرنوازی آمده است و مثل
 بسیاری از قصه های دیگر آن کتاب ساختگی به نظر می رسد. برای تفصیل آن
 رجوع شود به دکتر محمد معین، حافظ شیرین سخن/ ۹۶

- ۱۰- شد الا زار/ ۱۴۷
 ۱۱- همانجا/ ۸۷ و قطعه وی بدین گونه است:

عَلَيْكُمْ بِالْمَحَابِرِ فَالزَمُوهَا	وَايَاكُمْ وَأَصْحَابَ الدَّوَاةِ
فَمَا لَوْلَايَةِ الْعُلَمَاءِ عَزَلٌ	وَعَزَلٌ وَلَايَةِ الْعَمَالِ آتٍ

- ۱۲- شد آنکه اهل نظر بر کناره می رفتند
 هزار گونه سخن بر زبان و لب خاموش
 دیوان/ ۱۹۱

- ۱۳- کلیات عبید، صدپند، شماره ۱۹
- ۱۴- همانجا، شماره ۲۰
- ۱۵- تعبیرات اخیر مخصوصاً از تعریفات عبید زا کانی اقتباس شده -
است که ملاحظات رندانه‌ای است در باب مسائل واحوال جاری آن روزگار. از
جمله رجوع شود به رساله تعریفات، مواضع مختلف، و همچنین رساله صدپند
۱۹، ۲۰، ۴۳، ۹۸
- ۱۶- محمود کتبی، تاریخ آل مظفر/ ۱۵
- ۱۷- مطلع السعدین، به نقل از دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/ ۱۸۱
- ۱۸- علاء قزوینی، مناهج الطالبین، نسخه عکسی کتابخانه ملی/ ۳۵۰ ب
- ۱۹- جامع حسنی، به نقل از تاریخ محمود کتبی/ ۵۴ ح
- ۲۰- تاریخ کتبی/ ۴۵
- ۲۱- مجمل فصیحی/ ۸۱/ ۳
- ۲۲- مناهج الطالبین، نسخه عکسی/ ۳۵۰
- ۲۳- مطلع السعدین، و مقایسه شود با تاریخ عصر حافظ/ ۱۸۱
- ۲۴- تاریخ کتبی/ ۴۹
- ۲۵- معینی، منتخب التواریخ/ ۱۸۵
- ۲۶- حافظ ابرو، مقایسه شود با تاریخ عصر حافظ/ ۱۸۶
- ۲۷- ابوبکر القطبی الاهری، تاریخ شیخ اوئیس/ ۱۸۳
- ۲۸- حافظ: آنکه روشن بد جهان بینش بدو
میل در چشم جهان بینش کشید
دیوان/ ۳۶۷
- ۲۹- ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند
وز وی جهان برست و بت میگسار هم
دیوان/ ۲۴۹
- ۳۰- حافظ اسیر زلف تو شد از خدا بقرص
وز اتصاف آصف جم اقتدار هم
دیوان/ ۲۴۹

ه- سرود زهره

- ۱- خیر الشعر الحولی المنقح، الصناعین / ۶- ۱۰۴ مقایسه شود با

نقد ادبی / ۱۳۱ - ۱۲۹

۲- اَمْسِيتْ كَرْدِيَا وَ اَصْبَحْتَ عَرِيَّيَا ، در باب منشأ این کلام و قایل آن

رجوع شود به ملاحظات محمد قزوینی در تعلیقات شدالازار / ۵۱۷ - ۵۱۰
 ۳- فی المثل رك: شبلی نعمانی، جلد دوم در باب حافظ، همچنین رجوع شود به تاریخ ادبی ادوارد براون تحت عنوان از سعدی تا جامی ترجمه علی اصغر حکمت که نیز خود مأخوذ است از شبلی نعمانی، همچنین رجوع شود به حافظ شیرین سخن / ۲۰۲ - ۲۰۰

۴- ز رقیب دیوسیرت به خدای خود پناهم
 مگر آن شهاب ثاقب مددی دهد خدا را

دیوان حافظ / ۶، و مقایسه شود با قرآن / ۳۷، ۱۰
 برای تلقی جاحظ از سابقه این معنی که به اعتقاد وی اسلامی محض است و در شعر و فکر عهد جاهلی سابقه ندارد، رجوع شود به نقد ادبی / ۳۲۵
 ۵- آصف که عبارت از آصف برخیا وزیر افسانه‌ای سلیمان است، در زبان حافظ و زبان ادبای درباری از باب تعارف و تملق مثل يك عنوان برای وزیر وقت به کار می‌رود. در شعر ذیل حافظ هم:
 شکوه آصفی و تخت باد و منطق طیر

به باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف نیست

دیوان / ۱۹

نظر به حکایات و قصص قرآنی است در باب سلیمان از جمله: ۲۱ / ۸۱،
 ۳۴ / ۱۲، ۲۷ / ۱۶ و ۱۷
 ۶- در بیت ذیل از حافظ:

ماه و خورشید به منزل چو به امر تو رسند

یار مهر وی مرا نیز به من بازرسان

به آیاتی چون: وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحَسْبِانَ، وَالْقَمَرُ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ، در قرآن
 ۳۶ / ۳۸ و ۳۹ نظر هست.

۷- عَسَىٰ اَنْ تَكْرَهَوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، قرآن ۲ / ۲۱۶، و مقایسه شود با دیوان / ۱۰۹

۸- وَ مَارَمِيتَ اِذْ رَمِيتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰی ، قرآن ۱۷/۸ و مقایسه شود با

دیوان ۱۲۶

۹- وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰی ، قرآن ۱۶۴/۶

۱۰- در باب حدیث افتراق امت که مبنای تعداد هفتاد و دو ملت یا هفتاد و سه ملت در نزد مسلمین است رجوع شود به الْفَرْقُ بَيْنَ الْفِرَقِ بغدادی /

۹-۲۱

۱۱- حدیث : اتَّقُوا الْخُمْرَ فَإِنَّهَا أُمُّ الْخَبَائِثِ ، ابن اثیر، النهاية فی غریب

الحدیث والاثار ۱/۴۲

۱۲- حدیث قدسی : كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ

لِکَيَّ أُعْرَفَ، مقایسه شود با دیوان ۱۴۰

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

در باب مأخذ این حدیث قدسی و آراء اهل حدیث در باب آن رجوع

شود به فروزانفر، احادیث مثنوی / ۲۹

۱۳- حدیث قدسی : لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي

الْمُؤْمِنِ برای مأخذ حدیث رجوع شود به ارزش میراث صوفیه / چاپ سوم

۱۳۵۳، ص ۲۵۹

۱۴- وَلَوْ أَبْصَرَ النَّظَامُ جَوْهَرَ ثَغْرِهَا لَمَّا شَكَّ فِيهِ أَنَّهُ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ

ابن خلکان ۵/۱۱۲

حافظ می گوید:

بعد ازینم نبود شایبه در جوهر فرد

که دهان تو درین نکته خوش استدلالیست

دیوان ۴۸

۱۵- جمال دختر رز نور چشم ماست مگر
که در نقاب زجاجی و پرده عنیست
دیوان/۴۵

۱۶- درین بیت حافظ:
به آهوان نظر شیر آفتاب بگیر
به ابروان دوتا قوس مشتری بشکن
دیوان/۲۷۶
توجه به این نکته که «قوس» یکی از دوخانه مشتری است و البته خانه دیگر آن عبارت است از حوت حاکی است از اینکه شاعر با نجوم آشنایی کافی دارد و ذکر شیر نیز در مصرع اول به مناسبت آن است که شیر (= برج اسد) نیز خانه آفتاب است. التفهیم/۳۹۶، حواشی قزوینی بر دیوان حافظ/۲۷۶
۱۷- ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به چند

دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدهش
دیوان/۱۸۷
۱۸- رك: بعضی تضمینهای حافظ، به قلم محمد قزوینی، مجله یادگار
سال اول.

۱۹- حافظ:
پیمان شکن هر آینه گردد شکسته حال
شعر متنبی که مصرع دوم را حافظ از آن اقتباس کرده است در حاشیه
دیوان حافظ چاپ قزوینی نقل شده است/۲۱۲

۲۰- دیوان/۲۲۳

۲۱- مثلاً این بیت حافظ:

ما لَسَلْمی و من بَذی سَلَمِ
این جیرا ننا و کیف الحال

دیوان/۲۰۵
اخذ و اقتباسی است از مطلع قصیده معروف بوصیری، معروف به قصیده

برده:

أَمِنْ تَذَكَّرِ جِيرَانِ بَذِي سَلَمِ
مَزَجَتْ دَمْعاً جَرَى مِنْ مَقْلَةٍ بَدَمِ

۲۲- ابوفراس همدانی.

و ما ان شبت من کبر و لکن

رأيت من الأ حبة ما أشابا

شرح دیوان ابی فراس / ۵۰

مقایسه شود با حافظ:

من پیر سال و ماه نیم یار بیوفاست

بر من چو عمر می گذرد پیر از آن شدم

دیوان / ۲۱۹

۲۳- وجهك المأمول حجتنا

يوم يأتي الناس بالحجج

الرسالة القشيرية / ۱۳۷، تذكرة الاولياء / ۲ / ۱۸۱

حافظ:

به رغم مدعیانی که منع عشق کنند

جمال چهره تو حجت موجه ماست

دیوان / ۱۸

۲۴- سيبقى لها في مضمرة القلب والحشا

سريرة وديوم تبلى السرائر

کشاف زمخشری / ۴ / ۵۸۷

مقایسه شود با حافظ:

من چو از خاك لحد رقص کنان برخیزم

داغ سودای توام سرسویدا باشد

دیوان / ۱۰۲

۲۵- اری العناء تكبر ان تصادا

فعاند من تطيق له عنادا

ابوالعلاء المعری

برای سابقه مضمون در نزد شاعران قبل از حافظ رجوع شود به: باکاروان

حله / ۳۴۱

۲۶- فمن شاء فليُنظر الى فمُنظري

نذير الى من ظن ان الهوى سهل

دیوان متنبی، بیروت ۱۹۲۶ / ۳۷

۲۷- در اسرارنامه عطار چنین آمده است:
ترا این عشق آسان می نماید

که بر قدر تو چندان می نماید
اسرارنامه، طبع دکتر گوهرین/۳۷
مقایسه شود با این بیت دیگر وی در منطق الطیر:
تو چنان دانی که این آسان بود

ملك کمتر چیز ترك جان بود
منطق الطیر/۳

۲۸- به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشد اگر
به يك شكر ز تو دلخستهای بیاساید
به خنده گفت که حافظ خدای را میسند
که بوسه تو رخ ماه را بیالاید
دیوان/۱۵۶

مقایسه شود با خاقانی:
به دیداری قناعت کردم از دور

که تو ماهی و ماه در بر نیاید
۲۹- ایات عربی که در متن بدان اشارت رفته است بدین گونه است:
سألتَه قَبْلَه مِنْهُ عَلٰی عَجَلٍ فَاحْمَرَّ مِنْ خَجَلٍ وَ اصْفَرَّ مِنْ وَجَلٍ
وَ اعْتَلَّ مِنْ بَيْنِ اسْعَافٍ يَرْفِقُهُ وَ بَيْنَ مَنَعٍ تَمَادِي فِيهِ بِالْعِلَلِ
وَ قَالَ وَجْهِيْ بَدْرٌ لَاخِفَاءَ بِهِ وَ مَبْصِرُ الْبَدْرِ لَا يَدْعُوهُ لِلْقَبْلِ

زهرالاداب حصری، در حاشیه عقد الفرید ۵۲/۳

۳۰- حاشا که من به موسم گل ترك می کنم
من لاف عقل می زنم این کار کی کنم ...
دیوان/۲۴۱

چون صبا مجموعه گل را به آب لطف شست
کج دلم خوان گر نظر بر صفحه دفتر کنم
دیوان/۲۳۸

به دور لاله دماغ مرا علاج کنید

گرازمیانه بزم طرب کناره کنم

دیوان / ۲۴۰

به عزم توبه سحر گفتم استخاره کنم

بهار توبه شکن می رسد چه چاره کنم

دیوان / ۲۴۰

۳۱- أَأَتْرَكَ الشَّرْبَ وَالْأَنْوَارَ قَائِمَةً

وَالطَّلَّ مِنْهَا عَلَى الْأَشْجَارِ مَنْشُورٌ

وَالْفَصْنُ يَهْتَزُّ كَالنَّشْوَانِ مِنْ طَرَبٍ

وَالْوَرْدُ فِي الْعُودِ مَطْوًى وَ مَنْشُورٌ

لَا وَالَّتِي تَرَكَتْنِي يَوْمَ فَرَقْتَهَا

كَأَنَّمَا الرَّمْلُ فِي عَيْنِي مَنْشُورٌ

رك: المغرب لابن سعید / ۴۹

۳۲- چندانکه بر کنار چوپر گار می شدم

دوران چو نقطه ره به میانم نمی دهد

دیوان / ۱۵۵

آسوده بر کنار چوپر گار می شدم

دوران چو نقطه عاقبتم در میان گرفت

دیوان / ۶۰

۳۳- مواهب الهی ۱ / ۹۷ و ۱۲۶

۳۴- تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار

که توسنی چو فلك رام تازیانه تست

دیوان / ۲۵

۳۵- مواهب الهی ۱ / ۱۲۸

۳۶- خیز تا خاطر بدان ترك سمرقندی دهیم
کز نسیمش بسوی جوی مولیان آید همی
دیوان/ ۳۳۲

۳۷- حافظ: گویند سنگ لعل شود در مقام صبر
آری شود ولیك به خون جگر شود
دیوان/ ۱۵۳

دقیقی: گویند صبر کن که ترا صبر بر دهد
آری دهد ولیك به عمری دگر دهد

۳۸- ما قصه سکندرو دارا نخوانده‌ایم
از ما بجز حکایت مهر و وفا مپرس

از غزلی به مطلع:

جانا ترا که گفت که احوال ما مپرس
بیگانه گرد و از غم هیچ آشنا مپرس
که با وجود شهرت بسیار، در دیوان حافظ چاپ قزوینی نیست.
۳۹- آینه سکندر جام می‌است بنگر

تا بر تو عرضه دارد احوال ملك دارا
دیوان/ ۵

۴۰- سرت سبز و دلت خوش باد جاوید
که خوش نقشی نمودی از خط یار
دیوان/ ۱۶۵، مقایسه شود با راحة الصدور/ ۲۸
۴۱- جهانکشای جوینی، طبع محمد قزوینی ۸۱/۲ مقایسه شود با بیت
حافظ:

به هوش باش که هنگام باد استغنا

هزار خرمن طاعت به نیم جوتهند

دیوان/ ۱۳۷

۴۲- نفایس الفنون، طبع طهران ۱۳۵۹/۷۲، مقایسه شود با محمد
قزوینی، مجله یادگار، سال اول، شماره ۸

۴۳- ان النساء و عهد هن هباء ریح الصبا و عهد هن سواء

جهانکشای ۲/ ۱۵۶

که مصرع دومش یادآور مصرع اخیر این بیت حافظ است:

دست در حلقه آن زلف دوتا نتوان کرد

تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد
۴۴- این بیت از یک غزل مشهور منسوب به حافظ، که در چاپ قزوینی

نیست:

اسب تازی شده مجروح به زیر پالان

طوق زرین همه در گردن خر می بینم
احوال زمانه اورا - مثل زمانه ما - تصویر می کند، و یاد آور این ابیات

عربی هم هست:

أَصْبَحَ وَجْهَ الزَّمَانِ مُنْقَلِبًا وَ صَارَ وَجْهًا قَفَاءً يَا عَجَبًا
وَ أَسْرَجَ الْعَيْرَ بَعْدَ ذَلَّتِهِ سَرَجَ نُمُورٍ مُكَلَّلًا ذَهَبًا

جهانگشای ۲ / ۲۷۰

۴۵- ای کبک خوشخرام کجا می روی بایست
غره مشو که گربه زاهد نماز کرد

دیوان / ۹۱

۴۶- دیوان / ۳۳۸

۴۷- دیوان / ۲۴۰

۴۸- مبالغات ظهیر بسیار است. در بوستان سعدی هم تعریضی در باب
اغراق گوییهای او در مدح قزل ارسلان هست. مبالغات ناپسند انوری را نیز
مؤلف المعجم مکرر خاطر نشان می کند.

۴۹- حافظ: خاك كويت زحمت ما بر نتابد بیش ازین... دیوان / ۲۴۲

خاقانی:

کوی عشق آمد شد ما بر نتابد بیش ازین
دامن تر بردن آنجا بر نتابد بیش ازین
دیوان، طبع عبدالرسولی ۱۳۱۶ ص ۳۴۸

حافظ:

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند
آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم
دیوان / ۲۶۲

خاقانی:

هرچه عظم در پس آینه تلقین می کند

من همان معنی به صورت بر زبان می آورم

دیوان / ۲۵۲

۵۰- دیوان حافظ / ۲۹۵، مقایسه شود با دیوان سنایی / ۵۳۴

۵۱- این مصرع حافظ که تمام بیت آن در دیوان / ۹ آمده است یاد آور

بیت ذیل است از سنایی :

آن را که زندگیش به عشقت مرگی نیست

هرگز گمان مبر که مرا او را فنا بود

سنایی / ۴۲۴

۵۲- دیوان / ۵۴، نیز مقایسه شود با ابیات ذیل:

من به سرمنزله عنقا نه به خود بردم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

دیوان / ۲۱۷

باز ارچه گاهگاهی بر سر نهد کلاهی

مرغان قاف داند آیین پادشاهی

دیوان / ۳۴۸

۵۳- غزلیات عراقیست سرود حافظ

که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد

دیوان / ۹۸

مقایسه شود با موارد ذیل که حاکی است از شباهت بین افکار و اقوال

حافظ و عراقی.

عراقی :

از پرده برون آمد یارم قدحی در دست

هم پرده ما بدرید هم توبه ما بشکست

حافظ :

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست

مست از می و میخواران از نرگس مستش مست

دیوان / ۲۰

عراقی :

به يك گره که دوچشم بر ابروان انداخت
هزار فتنه و آشوب در جهان انداخت

حافظ:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
به قصد جان من زار ناتوان انداخت
دیوان/ ۱۳

عراقی:

آن رفت که می رفتم در صومعه هر باری
جز بر در میخانه این بار نخواهم شد

حافظ:

آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی
کار ما با لب ساقی و لب جام افتاد
دیوان/ ۷۶

عراقی:

مرا این دوستی با تو قضای آسمانی بود
قضای آسمانی را دگر کردن توان ؟ نتوان

حافظ:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
قضای آسمانست این و دیگر گون نخواهد شد
دیوان/ ۱۱۲

عراقی:

بود آیا که خرامان ز درم باز آیی
گره از کار فرو بسته ما بکشایی

حافظ:

بود آیا که در میکده ها بکشایند
گره از کار فرو بسته ما بکشایند
دیوان/ ۱۳۱

۵۴- حافظ: زبانت درکش ای حافظ زمانی

حدیث «بی زبانان» بشنو از نی
دیوان/ ۳۰۰

مقایسه شود با نی نامه مولوی در آغاز دفتر اول مثنوی، و مخصوصاً با

بیت ذیل :

هر که او از همزبانی شد جدا
«بی زبان» شد گرچه دارد صدنوا
دفتر اول / ۴

۵۵- حافظ: سواد نامه موی سیاه چون شد طی
بیاض کم نشود گر صد «انتخاب» رود
دیوان / ۱۵۰

مقایسه شود با حکایت مثنوی:
آن یکی مرد دو مو آمد شتاب

پیش يك آینه دار مستطاب
که ز ریش من سپیدی کن جدا
که عروس نو گزیدم ای فتی
ریش او ببرید و گل پیشش نهاد
که «توبگزین» چون مرا کاری فتاد

راجع به منشأ داستان رجوع شود به مآخذ قصص / ۹۹
این نکته البته مانع از توجه به صنعت مراعات النظیر که در استعمال الفاظ
سواد، بیاض، و انتخاب هست نخواهد بود.

۵۶- از آن جمله است موارد ذیل که فقط چند نمونه است:

حافظ :

مرا عهدیست با جانان که تا جان در بدن دارم
هواداران کویش را چو جان خویشتن دارم
۲۲۳ /

مولوی :

مرا عهدیست با شادی که شادی آن من باشد
مرا قولیست با جانان که جانان جان من باشد

حافظ :

خیال زلف تو پختن نه کار خامانست
که زیر سلسله رفتن طریق عیاریست ۴۶ /

مولوی :

عشق کارِ نازکانِ نرم نیست

عشق کارِ پهلوانست ای پسر

حافظ :

سبزه خط تو دیدیم و ز بستان بهشت

به طلبکاری این مهر گیاه آمده‌ایم

۲۵۲/

مولوی :

تشنگان ره شوقیم به امید نجات

پیش سرچشمه حیوان به نیاز آمده‌ایم

حافظ :

خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم

شطح و طامات به بازار خرافات بریم

سوی رندان قلندر به ره آورد سفر

دلق بسطامی و سجاده طامات بریم

۲۵۷/

مولوی :

کیست که بنمایدم راه خرابات را

تا بدهم مزد او حاصل طامات را

کاش دهندی بهشت عاریتم زاهدان

تا به گرو کردمی وجه خرابات را

۵۷- مناقب العارفین، طبع تحسین یازیجی ۷/۱ - ۲۶۶

۵۸- دیوان/۲۲۵، مقایسه شود با مجله یادگار، سال اول، مقاله

محمد قزوینی؛ همچنین رجوع شود به دیوان، صفحه قکب، بیت ۶ و مقایسه شود

با دیوان کمال اسمعیل، طبع دکتر بحر العلومی/۲۴۵

۵۹- کمال اسمعیل:

بر این صحیفه مینا به خامه خورشید

نگاشته سخنی خوش به آب زر دیدم

حافظ :

بدین رواق زبرجد نوشته‌اند به زر

که جز نکویی اهل کرم نخواهد ماند ۱۲۲/

۶- سخن اهل دل

- ۱- علاج ضعف دل ما به لب حوالت کن
که این مفرح یاقوت در خزانه تست
دیوان/ ۲۵
قند آمیخته با گل نه علاج دل ماست
بوسه‌ای چند بر آمیز به دشنامی چند
دیوان/ ۱۲۳
شربت قند و گلاب از لب یارم فرمود
نرگس او که طیب دل بیمارمنست
دیوان/ ۳۷
- ۲- نرگس طلبد شیوه چشم تو زهی چشم
مسکین خبرش از سرو در دیده حیا نیست
دیوان/ ۴۸
شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت
چشم دریده ادب نگاره ندارد
دیوان/ ۸۷
نرگس از لاف زد از شیوه چشم تو مرنج
نروند اهل نظر از پی نابینایی
دیوان/ ۳۴۹
- ۳- خدا زان خرقه بیزارست صدمبار
که صد بت باشدش در آستینی
دیوان/ ۳۴۲
یفشان زلف و صوفی را به پا بازی و رقص آور
که از هر رقعۀ دلش هزاران بت یفشانی
دیوان/ ۳۳۶
ز جیب خرقه حافظ چه طرف بتوان بست
که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد
دیوان/ ۸۱

۴- ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست
نان حلال شیخ ز آب حرام ما
دیوان/ ۹

ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار
دیوان/ ۱۶۷

۵- چنگ خمیده قامت می خواندت به عشرت
بشنو که پند پیران هیبت زیان ندارد
دیوان/ ۸۶

می ده که سربه‌گوش من آورد چنگ و گفت
خوش بگذران و بشنو ازین پیر منحنی
دیوان/ ۳۴۰

مقایسه شود با همین مضمون در کلام کمال خجندی:
چنگت خبر از راه طرب داد، ز پیران
بشنو سخن راست همین پشت بخم را
دیوان کمال خجندی/ ۱۶

۶- وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی
حاصل از حیات ای جان این دمست تا دانی
دیوان/ ۳۳۴

چو گل و مل دمی از پرده برون آی و درآ
که دگر باره ملاقات نه پیدا باشد
دیوان/ ۱۰۷

فرست شمار صحبت کز این دوراهه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن
دیوان/ ۲۷۰

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن
یا زدیوان قضا خط امانی به من آر
دیوان/ ۱۶۸

ای دل از عشرت امروز به فردا فکنی
مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد؟
دیوان/ ۱۱۱

۷- دیوان/۳۱۹، ۳۲۱

۸- دیوان/۲۵ و ۳۱۵

۹- نسخه قزوینی قصه دارد. وصله که در نسخه قدیم دیگر هست اینجا مورد بحث نیست.

۱۰- ز تاب آتش دوری شدم غرق عرق چون گل

بیار ای باد شبگیری نسیمی زان عرقچینم

دیوان/۲۴۳

۱۱- چشم مخمور تو دارد زدلم قصد جگر

ترك مستست مگر قصد کبابی دارد

دیوان/۸۵

استعاره کباب برای دل عاشق و تکرار مناسبات و لوازم آن به مناسبت ذکر دل، در کلام معاصران حافظ نیز هست و حاکی است از رواج رسم و قبول مضمون در آن روزگاران. از جمله کمال خجندی می گوید:

دل سوخت در سماع و نمی ایستد ز چرخ

رقصیست گرم بر سر آتش کباب را

گر خون رود از دل که کبابست عجب نیست

این دیده خونابه چکان را چه فتادست؟

دل ندارد بی لب لعلت نمک

بی نمک ذوقی نمی یابد کباب

۱۲- حافظ چو ترك غمزه خوبان نمی کنی

دانی کجاست جای تو خوارزم یا خجند

دیوان/۱۲۲

۱۳- رشته تسبیح اگر بگسست معذورم بدار

دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود

دیوان/۱۴۰

۱۴- چو نقطه گفتمش آخر میان دایره آی

به خنده گفت که ای حافظ این چه پرکاری؟

دیوان/۳۵۹

۱۵- ز دست جور تو گفتم ز شهر خواهم رفت

به خنده گفت که حافظ برو که پای تو بست؟

دیوان/۲۴

- ۱۶- بگفتمش به لبم بوسه‌ای حوالت کن
به خنده گفت کیت با من این معامله بود؟
دیوان/ ۱۴۶
- ۱۷- به خنده گفت که حافظ غلام طبع توام
ببین که تا به چه حدم همی کند تحقیق
دیوان/ ۲۰۳
- ۱۸- عمریست پادشاهها کز می تهیست جامم
اینک ز بنده دعوی وز محتسب گواهی
دیوان/ ۳۴۸
- ۱۹- گفتم آه از دل دیوانه حافظ بی تو
زیر لب خنده زنان گفت که دیوانه کیست؟
دیوان/ ۴۷
- ۲۰- دی می شد و گفتم صنما عهد بجای آر
گفتا غلطی خواجه درین عهد وفا نیست
دیوان/ ۴۸
- ۲۱- به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات
بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن
دیوان/ ۲۷۱
- ۲۲- اسرار التوحید/ ۲۲۳ و منطق الطیر، چاپ دکتر مشکور/ ۲۹۹ و
۳۰۰
- ۲۳- پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت
سرو سرکش که به ناز از قد و قامت برخاست
دیوان/ ۱۷
- ۲۴- غیر از یک قصیده که در مدح شاه ابواسحق دارد یک قصیده در مدح
شاه شجاع، یک قصیده در مدح صاحب عیار وزیر، یک قصیده غزل گونه هم که
به همین مناسبت در جزء غزلیاتش می آید در مدح شاه منصور دارد و مجموعاً در
قدیمترین نسخه‌های دیوان چهار یا پنج قصیده بیشتر نیست. پنج قصیده هم بر این
فرض است که غزل بلند «ای در رخ تو پیدا انوار پادشاهی» نیز به پیروی بعضی
نسخه‌ها قصیده محسوب گردد. در هر حال غزل اخیر معروف خوبی از سبک بالنسبه
ابتکاری حافظ است که در غزل با ممدوح با لحنی صحبت می کند که غالباً

مخصوص لحن خطاب به معشوق است.

۲۵- به حاجب در خلوتسرای خاص بگو
فلان ز گوشه نشینان خاک در گه ماست
به صورت از نظر ما اگر چه محجوبست
همیشه در نظر خاطر مرفه ماست
اگر به سالی حافظ دری زند بگشای
که سالهاست که مشتاق روی چون مه ماست

دیوان / ۱۸

۲۶- ایطاء را ادباء قدیم عبارت دانسته اند از «باز گردانیدن قافیتی دوبار، و هر دو نوع آن را که «ایطاء جلی و ایطاء خفی» باشد از عیوب قافیه شمرده اند مع هذا از قدیم اکثر شعرا، بحکم ضرورت مرتکب ایطاء و نیز شایگان- که قوافی نادرست باشد- شده اند و نمونه هایی از آنها با تفصیلاتی در باب ایطاء و شایگان در المعجم شمس قیس، طبع مدرس رضوی، دانشگاه تهران (۲۲۶-۲۲۷ و ۲۸۲-۲۷۸) هست. در شعر حافظ هم ایطاء بالنسبه فراوان است و با آنکه شاعر به تهذیب و اصلاح کلام خویش توجه و علاقه خاص نشان می دهد ظاهراً از ارتکاب ایطاء ابائی ندارد. برای چند نمونه رجوع شود به دیوان، طبع قزوینی- غنی، غزل های شماره: ۱۲، ۲۱، ۳۳، ۴۰، ۵۶، ۷۲، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۹۱، ۲۰۱ که در تمام دیوان نظایر متعدد دیگر هم دارد.

۲۷- هیچ کاره نیست ممکن است بدین گونه تعبیر شود که حتی از یک هیچ کاره هم کمتر است: هیچ کاره است و حتی هیچ کاره هم نیست.

۲۸- یارب این بچه ترکان چه دلیرند به خون

که به تیرمژه هر لحظه شکاری گیرند

دیوان / ۱۲۵

۲۹- رك: رسالة لونگینوس، مقاله نگارنده در مجله یغما ۶/۷، مقایسه

شود با شعر بیدروغ / ۴۲

۳۰- دارای جهان نصرت دین خسرو کامل

یحیی بن مظفر ملك عالم عادل

دیوان / ۲۰۷

در همین غزل است که می گوید: روز ازل از کلك تویك قطره سیاهی / در روی مه افتاد که شد حل مسائل. و این اغراق زشت که از نوع همان گونه

مبالغات است که مؤلف المعجم بشدت، و کاملاً از روی حق، آن را تقبیح می‌کند در کلام حافظ و از قریحه موزون و متعادل او غرابت بسیار دارد. با اینهمه، غرابتی که در این کلام هست و نزد ما نیز مثل عهد مؤلف المعجم نظیر آن شعر را فوق‌العاده رکیک می‌کند، نزد متأخران و شاعران بعد از حافظ تا این اندازه رکیک به نظر نمی‌آمده است و مؤلف لطیفه غیبیه که بیت را تفسیر می‌کند به رکاکت آن اشارتی ندارد. رجوع شود به لطیفه غیبیه / ۲۵-۲۴

۳۱- حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی

بنگراین شوخی که چون با خلق صحبت می‌کنم

دیوان / ۲۴۲

۳۲- مثلاً غزل شماره ۴۶۵ دیوان که شاعر در آن يك تفرج در باغ را شرح می‌دهد و آوای بلبل را که در وی تأثیر کرده است. در سراسر این غزل اندیشه و بیان معمولی است و گویی قافیه‌بندی بیشتر مورد نظر شاعر بوده است تا بیان فکر. همچنین غزل شماره ۱۴ گفت و شنودهایی دارد که با وجود متانت و انسجام الفاظ از لحاظ فکر بلند پایه نیست.

۳۳- (در متن ۳۲ تکرار شده است) قوه شاعره، به عنوان منشأ الهام شاعرانه تعبیری است که حافظ آن را در قطعه ذیل به کار برده است:
قوه شاعره من سحر از فرط ملال

متنفر شده از بنده گریزان می‌رفت...

می‌شد آنکس که جزا و جان سخن می‌شناخت

من همی دیدم و از کالبدم جان می‌رفت

... پادشاهها ز سر لطف و کرم بازش خوان

چه کند سوخته، از غایت حرمان می‌رفت

دیوان / ۲۶۲

۳۴- مثل این تعبیر در شعر شاعر اعرابی:

قُلْ لِلَّذِي عَابَهَا مِنْ عَائِبٍ حَنِقٍ اقْصِرْ فَرَأْسُ الَّذِي قَدْ عِبَتْ وَالْحَجَرُ

یا این کلام مولوی:

فلسفی منکر شود در فکر و ظن

گو برو سر را بر این دیوار زن

مثنوی ۱ / ۲۰۲

۳۵- تعبیر مأخوذ است از منوچهری: جرعه برخاک همی ریزم از جام

شراب / جرعه برخاک همی ریزند مردان ادیب. و درباره رسم جرعه ریزی رجوع شود به مجله یادگار سال اول ۵۹ / ۸ - ۴۸

۳۶- فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان

بیار جاء و گلایی به خاک آدم ریز

دیوان / ۱۸۵

۳۷- محتسب نمی داند این قدر که صوفی را

جنس خانگی باشد همچو لعل رمانی

دیوان / ۳۳۴

۳۸- ای صبا گر به جوانان چمن بازرسی

خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را

دیوان / ۸

۳۹- برای متن کلام حافظ رجوع شود به همین فصل یادداشت شماره

۴ و این نکته که عبادت زاهد و شیخ همچون نوعی سودا و معامله تلقی می شود در نزد عرفا و حکما سابقه دارد و ابن سینا هم در اشارات نمط نهم به آن اشارت دارد، برای قول او در این باب رجوع شود به ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم

۱۸۳ /

۴۰- راجع به کبوتر و مضراب رجوع شود به یادداشت شماره ۴۱ همین

فصل . درباره شیشه بازی مخصوصاً توجه شود به بیت ذیل:

شیشه بازی سرشکم نگری از چپ و راست

گر برین منظر بینش نفسی بنشین

دیوان / ۳۴۳

اشارت به فال هم از همین مقوله است و در کلام حافظ بسیار است از

جمله این بیت :

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد

زدم این فال و گذشت اختر و کار آخر شد

دیوان / ۱۱۲

۴۱- حافظ :

هر مرغ فکرکز سرشاخ سخن بجست

بازش زطره تو به مضراب می زدم

دیوان / ۲۱۸

مقایسه شود با رباعی منسوب به مهستی:

مضرب ز زلف و نی ز قامت سازی

در شهر ترا رسد کبوتربازی

دلها چو کبوترند در سینه طپان

تا تو نی وصل در کدام اندازی

و با مولوی :

گاه پراند به نیم همچو کبوتر ز وطن

گاه به صد لابه مرا خواند تا محضر خود

۴۲- بیا که ترك فلك خوان روزه غارت کرد

هلال عید به دور قدح اشارت کرد

دیوان / ۸۹

فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب

چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغمارا

دیوان / ۳

این خوان یغما سفره عام بوده است که غالباً سلاطین و حکام در ایام عید مخصوصاً عید قربان می چیده اند و عوام و محتاجان آن را غارت می کرده اند. در ابن الاثیر ۸/ ۲۷۷ وصف يك همچو خوانی به مناسبت عید فطر آمده است که در بغداد خوانی بزرگ به وسعت سیصد درهفت ذرع چیدند و بعد از نماز فطر که خلیفه خواند مردم خوان را غارت کردند. در سیاست نامه، فصل چهل و هشتم، در حکایت نصربن احمد هم اشارت به این رسم هست، همچنین در کلام سعدی: برین خوان یغما چه دشمن چه دوست. نیز رك : مقریزی ۱/ ۳۸۷، سفرنامه ناصر خسرو ۱۵۸/، ابوالمحاسن ۲/ ۴۷۳

۴۳- کاغذین جامه به خونابه بشویم که فلك

رهنمونیم به پای علم داد نکرد

دیوان / ۹۸

مقایسه شود با: علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، چاپ دوم ج ۲/ ۵۷۵.

۴۴- بر دوخته ام دیده چو باز از همه عالم

تا دیده من بر رخ زیبای تو بازست

دیوان / ۲۹

۴۵- رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت
چرا که حال نکو در قفای فال نکوست
دیوان/۴۱

نیز رجوع شود به یادداشت شماره ۴۰ همین فصل.
۴۶- حافظ :

زبان کلك تو حافظ چه شكر آن گوید
که گفته سخت می برند دست بدست
دیوان/۱۹

۴۷- حافظ :
آنچه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم
اگر از خمر بهشتت وگر باده مست
دیوان/۲۰

مقایسه شود با بیت ذیل:
راه دل عشاق زد آن چشم خماری
پیداست ازین شیوه که مستست شرابت
دیوان/۱۲
با آنکه شراب مست در بیت اخیر کنایه از چشم است، باده مست در بیت
قبل به باده مست (= یعنی آنچه مست می نوشد) نیز ایهام دارد و این تعبیر دوپهلوی
از ویژگیهای بیان حافظ است.

۴۸- باده از ما مست شد فی ما ازو
قالب از ما هست شد فی ما ازو
۴۹- حافظ :

دل خرابی می کند دلدار را آگه کنید
زینهار ای دوستان جان من و جان شما
دیوان/۱۰

۵۰- حافظ :
جان درازی تو بادا که یقین می دانم
در کمان ناوك مژگان تو بی چیزی نیست
دیوان/۵۳

مقایسه شود با بیت ذیل از نظامی، در شیرین و خسرو:

ز بهر جان درازیش آن زمان شاه
ز هر دستی درازی کرد کوتاه

۵۱- حافظ :

دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش
بیچاره ندانست که یارش سفری بود
دیوان / ۱۴۶

مقایسه شود با بیت ذیل از عبید زاکانی:
دل طلب کردم ز زلفش بانگ زد
کای عبید اینجا فروکش کرده ام
دیوان / ۶۹

۵۲- حافظ :

تازیان را غم احوال گرانباران نیست
پارسایان مددی تا خوش و آسان بروم
دیوان / ۲۴۷

مقایسه شود با بیت ذیل، از قصیده لبیبی:
مرا گفت آن دلارام ای بی آرام
همیشه تازیان بی خواب و بی خور
ایضاً مقایسه شود با این بیت فردوسی:
بدو گفت خیره منه سر به خواب
برو تازیان نزد افراسیاب
شاهنامه طبع مسکو ۳/ ۵۷

۵۳- دیوان / ۲۵۱، ایضاً / ۱۵۳

۵۴- حافظ :

فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش
گل در اندیشه که چون جلو کند در کارش
دیوان / ۱۸۷
برای تفصیل بیشتر در این طرز استعمال رجوع شود به: بهار، سبک -

شناسی ۱ / ۳۵۲

۵۵- حافظ :

ماجرای کم کن و باز آ که مرا مردم چشم
خرقه از سر بدر آورد و بشکرانه بسوخت

دیوان / ۱۴

۵۶- برای تفسیرهایی دیگر که ازین بیت کرده اند رجوع شود به:

لطیفه غیبیه / ۵ همچنین مقایسه شود با / ۷۵-۷۴

۷- رؤیا و جام جم

۱- رضاقلی خان هدایت: اشعار حکمت آثارش چندان در دل هر طایفه نشسته که اکثر فرق مختلفه او را هم مسلک خویش دانسته اند. ریاض-العارفین، طبع دوم ۱۳۱۶ طهران / ۲۹۵

۲- نظیر این گونه مقالات سکرآمیز سبب شده است که بعضی محققان ابن فارض را قایل به وحدت وجود، معتقد به عدم تباین بین ادیان و حتی متمایل به الحاد پنداشته اند و در رد این دعوی کسانی که از ابن فارض دفاع کرده اند این گونه اقوالش را غالباً مبتنی بر رموز و شطحیات گرفته اند. رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم / ۱۳۵، همچنین نگاه کنید به:

- Gardet, L., - ANAWATI, G - C, La Mystique Musulmane/61

- Nicholson, R.A., Studies in Islamic Mysticism/ 162-266

۳- در باب اشعار شبستری که در تفسیر این گونه رموز صوفیه است رجوع شود به گلشن راز، ضمیمه شرح گلشن لاهیجی، طبع با مقدمه کیوان سمیعی / ۷۷۰ - ۷۵۷، راجع به کلام مغربی نیز که چند بیتی مثنوی است بر همین وزن گلشن راز به همین شرح گلشن رجوع شود / ۶۸۹

۴- بحث اتحاد عاقل و معقول در تعلیم حکما مشهور است. برای تفصیل رجوع شود به شیخ الرئيس، الاشارات والتنبیها، الجزء الثالث، النمط السابع فی-التجريد ومقایسه شود با ترجمه فارسی اشارات، طبع دکتر یارشاطر / ۲۲۷ - ۲۲۰

۵- خمیه ابن فارض را جامی در رساله ای به نام لوامع شرح و تفسیر کرده است (با طبع و مقدمه حکمت آل آقا، طهران ۱۳۴۱). از مواردی

که از آشنایی حافظ با این قصیده و با آثار ابن فارض حکایت دارد بیت ذیل است :

نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود
گل وجود من آغشته گلاب و نبید

دیوان / ۱۶۱

که یادآور مطلع خمیه ابن فارض تواند بود:

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكَرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يَخْلُقَ الْكَرَمُ

۶- پس در آ در کار که یعنی عدم

تا بینی صنع و صانع را به هم

مثنوی طبع نیکلسون ۲ / ب ۷۶۲

۷- مرصادالعباد، طبع دکتر محمد امین ریاحی / ۲۸۹، مقایسه شود

با مصباح الهدایه، طبع جلال همایی / ۱۷۶-۱۷۱

۸- مصباح الهدایه / ۱۷۵

۹- مثنوی، نیکلسون ۳ / ب ۲۰۷۶-۲۰۷۲

۱۰- مثل سان خوان دلاکروز San JUAN DE LA Cruz

عارف مشهور اسپانیایی که چیزی نظیر تجربه عرفانی «شب» حافظ را در قطعه معروف موسوم به 'در یک شب تیره' (En una noche oscura) توصیف می کند. سان خوان از جهات دیگر نیز با عرفان اسلامی نوعی ارتباط دارد و گاه تعالیم او یادآور اقوال عرفای اسلامی است. آسین پالاسیوس از ابن عباد رندی عارف مشهور مغربی به عنوان یک پیشرو سان خوان یاد می کند رک:

Asin Palacios, Obras Escogidas I, 245-326

برای ترجمه انگلیسی قطعه 'در یک شب تیره' اثر سان خوان رجوع

شود به :

Happold, Mysticism/326-7

۱۱- مصباح الهدایه / ۱۷۱ مقایسه شود با همان کتاب / ۱۳۱-۱۳۰

۱۲- قطعه محمد اقبال در باب میلاد آدم معروف است و بدین گونه آغاز

می شود:

نمره زد عشق که خونین جگری پیدا شد
حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

برای ابیات دیگر قطعه رجوع شود به مجموعه ارمغان پاك، چاپ چهارم

۲۹۲/

۱۳- خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ يَدِي اَرْبَعِينَ صَبَاحًا، برای مأخذ حدیث رجوع

شود به: احادیث مثنوی / ۸-۱۹۷

۱۴- داستان که مأخوذ از بعضی تفاسیر است در مثنوی تفصیل تمام دارد

رجوع شود به: مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی / ۱۷۰

۱۵- تعبیر 'عَلَّمَ الاسْمَابِكْ' هم که در مثنوی ۲/ب ۲۷۰۸ راجع به آدم هست مأخوذ از همین داستان است و این تعبیر در بیان عرفا حاکی از آن است که معرفت الهامی انسان کامل، بر علم ملایک که محدود و مسبوق است، سابق است و همین نکته است که حافظ از آن تعبیر می کند به باده زدن ملایک با انسان - با انسان راه نشین.

۱۶- برای تفصیل بیشتری در باب انحطاط طریقت صوفیه در دنبال

پیدایش سلاسل رجوع شود به:

Zarrinkoob, A.H., Persian Sufism in its Historical Perspective/160-161

۱۷- گلستان، باب دوم، چاپ عبدالعظیم قریب / ۷۹

۱۸- ذکر افیون در شعر حافظ از جمله در بیت ذیل هست:

از آن افیون که ساقی در می افکند

حریفان را نه سر ماند و نه دستار

در باب رواج افیون در این ادوار رجوع شود به: تذکره دولتشاه / ۳۴۲

۱۹- به ابیات ذیل از حافظ توجه کنید:

طیب عشق منم باده خور که این معجون

فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد

دیوان / ۸۸

ساقی حدیث سرو و گل ولاله می رود

وین بحث با ثلاثه غساله می رود

دیوان / ۱۵۲

در باب ثلاثه غساله و کلام حسان بن ثابت راجع به آن رجوع شود به

فصل ۸ یادداشت شماره ۲۸

۲۵- نزد حافظ، عشق برتر از آن است که در مباحث فقها و علمای رسمی بگنجد . می گوید :

حلاج بر سردار این نکته خوش سراید

از شافعی مه‌رسید امثال این مسایل

دیوان / ۲۵۹

معهدا از شافعی نیز در باب عشق و جواز آن ایات و اقوال جالبی نقل شده است که شاید حافظ وقتی می گوید امثال این مسائل را از شافعی مه‌رسید، به همین گونه اقوال شافعی که در جواب مسائل بعضی پرسندگان ظریف طبع بوده است، نظر داشته است. از جمله می گویند شافعی در جواب سؤال زنی که در رقعهای به وی نوشته بود:

سَلِ الْمَفْتَى الْمَكِّيَّ هَلْ فِي تَزَاوُرٍ وَ ضَمَّةٍ مَعشُوقِ الْفَوَادِ جَنَاحٍ

جواب فقیهانه وی لطف شاعرانه مخصوصی دارد:

أَقُولُ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَذْهَبَ التَّقَى تَلَاصِقُ أَكْبَادٍ بَيْنَ جِرَاحٍ

رجوع شود به: کتاب عطف الالف / ۶۰-۵۹

۲۱- حافظ :

غسل در اشك زدم کاهل طریقت گویند

پاك شو اولو پس دیده بر آن پاك انداز

دیوان / ۱۷۹

شبهات این بیت حافظ با مضمون قول مرزبانی شاعر وادیب عربی زبان قابل توجه است که در بیت ذیل نظیر این اندیشه را دارد:

و كَيْفَ تَرَى لَيْلَى بَعِيْنٍ تَرَى بِهَا سِوَاهَا وَ مَا طَهَّرْتَهَا بِالْمَدَامِ

ابن خلکان ۳ / ۴۷۵

۸- دورند

۱- گناه ادیپوس اشاره است به ازدواج نادانسته این پادشاه افسانه‌ای

یونان با مادر خویش. درباره شاه شجاع هم نقل شده است که يك تن از زنان پدر را به زنی کرد، و سلطان اويس ایلکان در طی قطعه‌ای که در جواب

يك فخریه شاه شجاع گفت بدین کارش طعنه زد:

... بخوانده ایم فراوان درین محقر عمر

کتاب نظم و تواریخ نشر از استاد

نه خوانده و نه شنیده نه دیده ام ز شهان

کسی که چشم پدر کور کرد و مادر گاد

و شاه شجاع نیز در قطعه تهدید آمیزی که در جواب گفت این طعن را

رد نکرد، بلکه آن را دستاویز تهدیدی کرد، در حق سلطان او یس. برای تفصیل

و مآخذ رجوع شود به: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ / ۲۱۰

۲- ایضاً، همان مأخذ / ۳۵۳

۳- معین الدین، منتخب التواریخ / ۱۹۱-۱۹۰

۴- مثل این بیت:

صاحب دیوان ما گویی نمی داند حساب

کافدرین طغرا نشان حسب الله نیست

دیوان / ۵۰

و بیت ذیل که الفاظ منشور و طغرا در آن مربوط است به اصطلاحات

اهل دیوان :

امید هست که منشور عشق بازی من

از آن کمانچه ابرو رسد به طغرای

دیوان / ۳۵۰

و مناسبت منشور و طغرا نزد سایر شعرا هم که با دستگاه دیوان و اهل

«عمل» آشنایی داشته اند مورد توجه بوده است و از آن جمله است بیت ذیل

از خاقانی :

عشق تو به منشور کهن جان ستد از من

یارب چو شود تازه به طغرا چه ستاند

در باره منشور و طغرا رجوع شود به توضیحات محمد قزوینی، دیوان / ۳۵۰

۵- نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس

ملالت علما هم ز علم بی عمل است

دیوان / ۳۲

۶- از جمله وقتی شاه شجاع که محمود او را از شیراز رانده بود در

نزد وی سخن از تسخیر تبریز راند و وی او را مسخره کرد. رجوع شود به

معین الدین، منتخب التواریخ / ۱۸۸

۷- «امید جود» ماده تاریخی بود که حافظ یافت برای مرگ صاحب

عیار، رجوع شود به يك قطعه سه بیتی او در این باب. دیوان / ۳۶۶

۸- قصیده در دیوان / قیو-قکا، هست و برای غزلها رجوع شود به

غنی، تاریخ عصر حافظ / ۲۵۴ مقایسه شود با / ۳۶۳-۳۵۵

۹- معین الدین، منتخب التواریخ / ۱۸۷

۱۰- دیوان / ۳۶۱

۱۱- شدالازار / ۴۵۶

۱۲- حافظ :

آب و آهوی فارس عجب سفله پرور است

کو همراهی که خیمه ازین خاک برکنم

دیوان / ۲۳۶

۱۳- چند بیت در يك قطعه وی که مستند این استنباط است از این

قرار است :

به من سلام فرستاد دوستی امروز

که ای نتیجه کلکت سواد بینایی

پس از دو سال که بخت به خانه باز آورد

چرا ز خانه خواجه بدر نمی آیی

جواب دادم و گفتم بدار معذورم

که این طریقه نه خود کامی است و خود رایی

وکیل قاضیم اندر گذر کمین کردست

به کف قبالة دعوی چو مار شیدایی

که گر برون نهم از آستان خواجه قدم

بگیردم سوی زندان برد به رسوایی...

دیوان / ۳۷۳

۱۴- تاریخ یزد / ۳۶-۳۷

۱۵- دیوان / ۳۶۱

۱۶- دیوان / ۳۷۳، مقایسه شود با یادداشت ۱۳

۱۷- حافظ :

مکارم تو به آفاق می برد شاعر

ازو وظیفه و زاد سفر دریغ مدار

دیوان / ۱۶۸

۱۸- حافظ :

چو کار عمر نه پیداست باری آن اولی

که روز واقعه پیش نگار خود باشم

دیوان / ۲۳۱

۱۹- گرچه صد رود است از چشم روان

زنده رود و باغ کاران یاد باد

دیوان / ۷۱

۲۰- ماه کنعانی من مسند مصر آن توشد

وقت آنست که بدرود کنی زندان را

دیوان / ۸

۲۱- برای تفصیل بیشتر در این باب رجوع شود به مقاله آربری در

مجموعه «ران ملخ» اهدایی به سیدحسن تقی زاده صفحات ۲۸-۳۰

۲۲- تاریخ عصر حافظ / ۳۳۰

۲۳- ایضاً / ۳۳۴

۲۴- روضة الصفا / ۴۵

۲۵- غزل معروف «ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس، دیوان /

۱۸۱» را نیز ممکن است برای سلطان احمد ساخته باشد، پسر سلطان اويس.

۲۶- دلبرا بنده نوازیت که آموخت بگو

که من این ظن به رقیبان تو هرگز نبرم

... پایه نظم بلندست و جهانگیر بگو

تا کند پادشه بحر دهان پر گهرم

دیوان / ۲۲۴

۲۷- ای صبا گر به جوانان چمن بازرسی

خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را

دیوان / ۸

و نیز مقایسه شود با این بیت :

با صبا در چمن لاله سحر می گفتم
که شهیدان که اند این همه خونین کفن
دیوان / ۲۶۷

۲۸- نظامی:

محبانه دعایی کرد خواهم

حکیمانه سه تایی خورد خواهم
مقایسه شود با مقامات حمیدی: اگر... این کاس مثنی سه گانی گشتی
عقد او ناسخ گوهر کانی شدی، چاپ لکنهو، مقدمه / ۴. در سیاست نامه نیز از
اقداح سه گانه صحبت شده است / ۲۳۷ در اغانی يك جا از قول حسان بن-
ثابت ضمن مقایسه عهد جاهلیت با اسلام این عبارت آمده است:
فَلا یَشْرَبُ أَحَدُكُمْ ثَلَاثَةَ أَقْدَاحٍ حَتَّى تَذْهَبَ بِعَقْلِهِ وَ دِينِهِ ، فَلا تَنْتَهَوْنَ . ابونواس
نیز چنین می گوید:

اِذَا الْمَخْمُورُ بِاَكْرَها ثَلَاثًا تَطَايَرَنَّ مَفَاصِلُهُ الْخُمَارُ

دیوان ابی نواس / ۱۵۶

و درین قطعه عربی هم که در مصباح الهدایه / ۴۰۱ آمده است به این
سه تایی اشارت هست:

و مَقْعَدُ قَوْمٍ قَدْ مَشَى مِنْ شَرَابِنَا و أَعْمَى سَقْبِنَاهُ ثَلَاثًا فَبَصْرَا
و أَخْرَسَ لَمْ يَنْطِقْ ثَلَاثِينَ حِجَّةً أَدْرَنَّا عَلَيْهِ الْكَاسَ يَوْمًا فَاخْبِرَا

۲۹- در باب قصه غساله و دخترانش که در بحیره فزونی استرآبادی
هست، رجوع شود به حافظ شیرین سخن / ۵-۲۶۴. تفسیری عرفانی هم که
بعضی شارحان از این بیت کرده اند در غرابت و تکلف به همین قصه مجعول بی-
شباهت نیست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: لطیفه غیبیه / ۶۴-۶۱ مقایسه
شود با منتخب جواهر الاسرار آذری در اشعة اللمعات / ۴۰۹

۹- رند در بن بست

۱- مواقف ۸ / ۲۸۹

۲- العِنْدِيَّةُ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ أَنَّ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ تَابِعَةٌ لِلْإِعْتِقَادَاتِ ...

أَلَّا أَدْرِيَهُمُ الَّذِينَ يُنْكِرُونَ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوتَهُ . تعريفات جرجانی
۱۳۸/ و ۱۶۷

۳- بیت ذیل از یک غزل معروف شاه شجاع است:

چون نزد خردمندان دنیا نفسی باشد

برخیز و غنیمتدان گر همنفسی داری

برای ایات دیگر غزل رجوع شود به: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ

۳۴۵/

۴- در باب یادگارهایی که بعضی از این شاهزادگان بر دیوار یکی از

عمارت‌های تخت جمشید نوشته‌اند رجوع شود به: تاریخ عصر حافظ/ ۴۱۵-۴۱۴

۵- حافظ:

ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد

چه گوش کرد که با ده زبان خموش آمد

دیوان/ ۱۱۹

مقایسه شود با بیت ذیل از سید حسن غزنوی:

ده زبانت و نگوید سخن و حق با اوست

با چنین عمر که او راست چه جای سخنست

۶- حافظ:

خزینه داری میراث خوارگان کفرست

به قول مطرب و ساقی به فتوی دفونی

دیوان/ ۲۹۹

۷- حافظ:

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی

فرستی‌دان که ز لب تا بدهان این همه نیست

دیوان/ ۵۲

۸- حافظ:

باده نوشی که درو روی و ریایی نبود

بهر از زهد فروشی که درو روی و ریاست

... فرض ایزد بگذاریم و به کس بد نکنیم

وانچه گویند روا نیست نگوییم رواست

دیوان/ ۱۶

۹- الْحِكْمَةُ الْمَنْطُوقُ بِهَا هِيَ عِلْمُ الشَّرِيعَةِ وَالطَّرِيقَةِ (و) ...
 الْحِكْمَةُ الْمَسْكُوتُ عَنْهَا هِيَ أَسْرَارُ الْحَقِيقَةِ الَّتِي لَا يَطْلُعُ عَلَيْهَا
 عُلَمَاءُ الرُّسُومِ وَالْعَوَامِ عَلَى مَا يَنْبَغِي فَيُضِرُّهُمْ أَوْ يَهْلِكُهُمْ ...

تعريفات جرجانی/ ۸۲

۱۰- حافظ :

بیا که رونق این کارخانه کم نشود

به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی

دیوان/ ۳۳۸

۱۱- تعريفات جرجانی/ ۸۲

۱۲- دیوان/ ۳۱۴

۱۳- خلاصه شرح تعرف به اهتمام دکتر احمد علی رجایی بخارایی

۱۰۲/

۱۴- کشف/ ۳۵

۱۵- برای تفسیر این «اشاره» رجوع شود به مثنوی معنوی، طبع نیکلسون

۹۲/۱-۹۱؛ مقایسه شود با: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، جزو دوم از دفتر

اول/ ۵۶۲-۵۶۳

۱۶- در باب «شیطان» شاعران و عقاید اعراب درین باب رجوع شود

به تفسیر ابوالفتوح ۴/ ۱۴۲؛ مقایسه شود با: نقد ادبی/ ۹۱

۱۷- H . Holderlin , Hyperion/25

۱۰- در دیرمغان

۱- در ادبیات اروپایی قرون وسطی اشاره به جام مقدس (Saint

Graal=The holy grail) در افسانه‌های پهلوانان آرثر شاه، و آنچه مربوط

به پرسیفال، لانسلوت و گالاهد هست آمده است. درین شاعران متأخر دریک

اثر تنی‌سون به نام Tennyson's Holy Grail , 1869 نیز رمز دست‌یابی

و جستجوی جام مقدس با تعبیری عرفانی انعکاس دارد. تنی‌سن این رمز را

عبارت می‌داند از آنکه جوینده، خویشتن را گم کند تا خویشتن را برهاند

(lost himself to save himself) و این تعبیر یادآور جستجوی جام جم است در بیان صوفیه. برای تفصیل مشابهت رجوع شود به یاد داشت شماره ۲ همین فصل

۲- عطار در الهی نامه مقاله نهم تاسیزدهم، مسئله جام جم را به عنوان امری که مطلوب نهایی عقل است مطرح می کند. پسرپادشاه در اینجا از پدر خویش دست یابی به جام جم را درخواست می کند و او درباره حقیقت جام نکته های جالب برایش بیان می دارد و نشان می دهد که جام جم افسانه است و حقیقت آن عبارت است از وجود عاری از تعین. برای تفصیل داستان، رجوع شود به: فروزانفر، شرح احوال و آثار عطار/ ۲۰۹

۳- Maeterlinck., M., L' Oiseau bleu مقایسه شود با ترجمه آن از ع. نوشین، چاپ سوم ۱۳۴۲، تابلوی دهم/ ۱۲۵
۴- تعبیر مأخوذ است از کلام منسوب به بایزید بسطامی: آن دل دلین به نه دل گلین. النور من کلمات ابی الطیفور/ ۵۱ مقایسه شود با مقاله نگارنده تحت عنوان جستجو در تصوف ایران، مجله دانشکده ادبیات طهران ۱۳۵۳
۱۹ - ۲۰/

۵- دیوان/ ۱۲۶

۶- دیوان/ ۷۶

۷- مثنوی ۶/ب ۴۰۶

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت

گو بد و کو را سوی گنجست پشت

مقایسه شود با شرح گلشن راز/ ۷۸ برای تفصیل بیشتر در این باب و بررسی دقیقتری در باب تفاوت بین طرز دید عارف و فیلسوف رجوع شود به مجموعه نه شرقی، نه غربی - انسانی/ ۲۴۷ - ۲۳۹
۸- زهی نادان که او خورشید تابان

به نور شمع جوید در یابان

گلشن راز، شرح گلشن/ ۷۲۸

۹- تعریفات جرجانی/ ۲۲۳

۱۰- مقایسه شود با: مصباح الهدایه/ ۴۲۲-۴۲۳

۱۱- شرح گلشن راز لاهیجی، طبع کیوان سمیعی/ ۷۸

۱۲- دیوان/ ۳۲۸

۱۳- رباعی ذیل مقصودست که منسوب به خیام و تا حد زیادی شبیه به کلام اوست:

شیخی به زنی فاحشه گفتا مستی

هر لحظه به دام دگری پابستی

گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم

اما تو چنانکه می‌نمایی هستی؟

این رباعی که در غالب چاپهای غیر انتقادی رباعیات خیام، و از جمله در مجموعه رباعیات عمر خیام، طبع حسین دانش و رضا توفیق، ۱۹۲۲/۲۵۲، آمده است از حیث مضمون یادآور حکایت ذیل است که در کتاب حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر از متون قرن ششم (طبع ایرج افشار ۱۳۵/۱) آمده است: در بغداد روزی مستی افتاده بود... شیخ جنید بر گذشت. چشم آن مست بر شیخ افتاد و شیخ را نظر بروی افتاد. مست گفت یا شیخ چنین که هستم می‌نمایم تو چنانکه می‌نمایی هستی؟... با آنکه در صحت انتساب رباعی به خیام تردید کرده‌اند ذکر این حکایت در کتاب حالات و سخنان ارتباط مضمون را با محیط نشابور عهد ابوسعید و دوران بلافاصله قبل از خیام نشان می‌دهد و تا حدی انتساب آن را به خیام قابل تصور می‌کند. همچنین قول حافظ در باب واعظان مقایسه شود با این ابیات منقول از یحیی بن معاذ رازی:

مَوَاعِظُ الْوَاعِظِ لَنْ تَقْبَلَا حَتَّى يَعْیَهَا قَلْبُهُ أَوَّلَا

یا قوم من اظلم من واعظ خالف ما قد قاله بالملأ...

و با این شعر که غزالی نقل می‌کند:

یا واعظ الناس قد أصبحت متهماً اذ عبت منهم أموراً أنت تأتيها

احیاء العلوم ۱/ ۶۹

۱۴- خرابات در مفهوم دنیای مادی، که این بیت حافظ:

هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد

در خرابات نپرسند که هشیار کجاست

دیوان ۱۵/

متضمن آن است، مشتمل است بر مفهوم سکر و لذتی که در نعمات دنیا هست و اشتغال بدانها سالک را از نیل به مقصود بازمی‌دارد. داستان سریانی جامه

فخر از قدیمترین آثار عرفانی است که این لذات و نعمات دنیوی را همچون حجاب بین انسان و حق معرفی می‌کند، برای تفصیل در آن باب و ترجمه آن رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم ۱۳۵۳، صفحات ۲۸۴-۲۸۸.

۱۵- کبوتر بلندپرواز ابن سینا همان ' وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ ' اوست

که در قصیده عینیه شیخ آمده است. قصیده عینیه، با ترجمه و شرح فارسی در اسرار-الحکم حاجی ملاهادی سبزواری آمده است، طبع طهران ۱۳۷۰ ق/ ۲۸۸-۲۷۵. قصیده ترجمه‌ها و شروح دیگر هم به فارسی دارد.

۱۶- اشاره به بیت ذیل از حافظ :

سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض

به هوای سرکوی تو برفت از یادم

دیوان/ ۲۱۶

در باب طرز تلقی عرفا از معامله زهاد که آن را غالباً نوعی سوداگری

تلقی می‌کنند نگاه کنید به ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۴-۱۸۳

۱۷- برای تفصیل بیشتر راجع به تجلی و اقوال قدما درین باب

رجوع شود ایضا به ارزش میراث صوفیه، همان چاپ/ ۲۲۶-۲۲۱، اشارت حافظ به تجلی ذات و صفات درین بیت وی قابل توجه است:

بیخود از شعله پرتو ذاتم کردند

باد از جام تجلی صفاتم دادند

دیوان/ ۱۲۴

مقایسه شود با مصباح الهدایه/ ۱۳۱، مرصادالعباد چاپ دکتر ریاحی

/ ۳۲۹-۳۱۷، و تعریفات جرجانی/ ۴۴

۱۸- تعریفات جرجانی/ ۱۲۳

۱۹- تذکره‌ای که در باب سلسله‌ای موسوم به اویسیه در هند تألیف

شده است و نسخه‌هایی هم از آن در دست هست (مثل شماره ۷۹۱۶ کتابخانه

مرکزی دانشگاه، شماره ۲۹۴۲ کتابخانه شرقی بادلیان، و شماره ۲۱۵۵

کتابخانه آکادمی علوم شرقی تاشکند) به نام تذکره بغراخانی مشهور است

اما اکثر مطالب آن فاقد ارزش تاریخی است. آقای محمد منیر عالم، دانش-

پژوه پاکستانی، این رساله را در دست تصحیح دارد.

۲۰- در باب قابلیت رجوع شود به «رساله در معنی قابلیت» از چهارده

رساله صابن‌الدین علی ترکه اصفهانی به تصحیح دکتر موسوی بهبهانی و دکتر

ابراهیم دیباجی/ ۵-۲۷۱، درباره فیض اقدس و فیض مقدس رجوع شود به
تعریفات جرجانی/ ۱۴۸ و ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۱۲۱-۱۱۸

۱۱- از میکده بیرون

- ۱- روضة الصفا جلد چهارم، مقایسه شود با : تاریخ عصر حافظ / ۳۶۷
 - ۲- دیوان / ۳۳۲
 - ۳- می نوش و جهان بخش که از زلف کمندت
شد گردن بد خواہ گرفتار سلاسل
دیوان / ۲۰۷
 - ۴- بر حسب روایت مطلع السعدین، حافظ در یک غزل در ضمن اشاره به
تسخیر خوارزم بردست تیمور گفته بود:
به خوبان دل منه حافظ بین آن بیوفاییها
که با خوارزمیان کردند ترکان سمرقندی
اما روایت موجود دیوان به جای آن بیتی دارد که حاکی است از تغییر
عمدی در متن غزل و آن بیت این است:
به شعر حافظ شیراز می رقصند و می نازند
سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی
رک: دیوان / ۳۰۷
 - ۵- یک قطعه منسوب به حافظ که تأثیر سنایی را نشان می دهد و در
نسخه های قدیم دیوان هم نیست از تیمور بدین گونه یاد می کند:
نیم تنی ملک سلیمان گرفت
کرد مسخر همه روی زمین . . .
تاریخ عصر حافظ / ۳۸۸-۳۹۰
 - ۶- ایضا، همان کتاب / ۳۹۳-۳۹۰
 - ۷- به تنگ چشمی آن ترک لشکری نازم
که حمله بر من درویش یک قبا آورد
دیوان / ۹۹
- مقایسه شود با :
منش با خرقة پشمین چگونه در کمند آرم
زره مویی که مژگانش ره خنجر گزاران زد
دیوان / ۱۰۴

۸- رجوع شود به دیوان/ ۳۴۶

۹- جامی، بهارستان (طبع سید محمد محیط طباطبایی): و بعضی عارفان که به صحبت شیخ کمال و حافظ هر دور رسیده بودند چنین فرموده اند که صحبت شیخ به از شعر وی بود و شعر حافظ به از صحبت او/ ۱۱۸

۱۰- دولت‌شاه، طبع لیدن/ ۳۵۳

۱۱- در این مورد به ابیات ذیل از دیوان توجه شود:

تا در ره پیری به چه آیین روی ای دل

باری بفلط صرف شد ایام شبابت

ای دل شباب رفت و نچیدی گلی ز عیش

پیرانه سر مکن هنری تنگ و نام را

به طهارت گذران منزل پیری و مکن

خلعت شب چوتشریف شباب آلوده

دیوان/ ۱۲، ۶، ۲۹۳

و مضمون بی آنکه مأخوذ باشد مسبوق است بدین قطعه از ابن عساکر

الدمشقی:

أَيَا نَفْسٍ وَيَحْكُ جَاءَ الْمَشِيبُ	فَمَاذَا التَّصَابِي وَ مَاذَا الْغَزَلُ
تَوَلَّى شَبَابِي كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ	و جَاءَ مَشِيبِي كَأَنَّ لَمْ يَزَلْ

ابن خلکان، وفيات ۲/ ۴۷۲

۱۲- دیوان/ قح

۱۳- ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم

زانچ آستین کوتاه و دست دراز کرد

دیوان/ ۹۱

۱۴- این پهلوان وقتی در قصر زرد یخ را شکست و وضو ساخت، شاه

شجاع که شاهد این طرز وضو ساختن بود بدو اعتقادی یافت و قطعه ذیل اشاره

است به این قصه:

از کریمی که هست شاه شجاع

مهر این مرد در دلش رسته است

زانکه در ماه دی ز بهر وضو

یخ شکسته است و دست و رو شسته است

۱۵- مثلاً درمناهج الطالبین (نسخه عکسی کتابخانه ملی طهران/ب. 356) می نویسد: سردار مخالفان و سرورمعاندان و پهلوان کافر نعمتان، گریه زاهد اسدنام روباه سیرت...

۱۶- جامی: وی شیخ خانقاه دار بوده است شعر خود را بر همه واردان خانقاه می خوانده است و استدعای اصلاح می کرده و از اینجا می گویند که شعر وی شعرا هالی کرمان است. بهارستان، طبع محیط طباطبایی/ ۱۱۹
۱۷- حافظ:

زان حبه خضرا خور کز روی سبکرو حی
هر کو بخورد يك جو بر سیخ زند سی مرغ
زان لقمه که صوفی را در معرفت اندازد
يك ذره و صد مستی يك دانه و صد سیمرغ
دیوان/ ۳۶۸

۱۸- روضات الجنان/ ۴-۵۰۲

۱۹- حافظ:

در دم نهفته به زطیبیان مدعی... دیوان/ ۱۳۳
در جواب کلام شاه نعمه الله ولی است:
ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم
هر درد را به گوشه چشمی دوا کنیم

۲۰- شدا لزار/ ۱۳۱ ح، مقایسه شود با/ ۲۱۱

۲۱- همان کتاب/ ۲۷۰

۲۲- این نکته از ابیات ذیل که نظایر آنها در دیوان وی زیاد است

برمی آید:

ساقی مگر وظیفه حافظ زیاده داد

کاشفته گشت طره و دستار مولوی

خرقه پوشی من از غایت دینداری نیست

پرده ای بر سر صد عیب نهان می پوشم

گرچه بادل ق ملمع می کلگون عیب است

مکنم عیب کز آن رنگ ریامی شویم...

دیوان/ ۳۴۶، ۲۳۴، ۲۶۲

۲۳- در کشف الاسرار به برخورد شیخ روزبهان با يك شیخ ملامتی

اشارت هست. برای تفصیل رجوع شود به:

H. Corbin, Le Jasmin des fidèles d'amour, Tehran 1958, Introduction /62

۲۴- رکن الدین همایونفرخ، دیوان عماد فقیه کرمانی، مقدمه، صفحات

چهل و یک - چهل و شش

۲۵- تعریفات جرجانی / ۲۰۶

۲۶- احمد گلچین معانی، تعلیقات تذکره میخانه / ۹۲، مقایسه شود با

محمد معین، مقدمه عبهرالعاشقین ۱۹۵۸ / ۶۳-۶۲

۲۷- پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان

رخست خبث نداد ارنه حکایتها بود

بیار زان می گلرنگ مشکبو جامی

شرار رشک و حسد در دل گلاب انداز

دیوان / ۱۳۸ و ۱۷۸

همچنین مقایسه شود با این ابیات :

هر که آن تلخم دهد حلوا بها جانش دهم

ور بود پوشیده و پنهان به دوزخ دروید

دختری شبگرد تند تلخ گلرنگست و مست

گر بیابیدش بسوی خانه حافظ برید

دیوان / ۳۶۸-۳۶۷

۲۸- حافظ :

مرید جام میست ای صبا برو

وز بنده بندگی برسان شیخ جام را

دیوان / ۷

۲۹- دیوان / ۱۲۴

۳۰- دگر بقیه ابدال شیخ امین الدین... دیوان / ۳۶۳

۳۱- دیوان ص ۳۴۷ سطر ۲، مقایسه شود با ص ۱۲۰ سطر ۷

۳۲- روضه خلدبرین خلوت درویشانست. دیوان / ۳۵

۳۳- شعر بی دروغ / ۱۳۲، ۳۰۲

۳۴- دیوان / عب-عج

- ۳۵- گرنکردی نصرت دین شاه یحیی از کرم
کار ملک و دین ز نظم و اتساق افتاده بود
دیوان / ۱۴۴
- ۳۶- دیوان / ۲۷۰
- ۳۷- جوزا سحر نهاد حمایل برابرم
یعنی غلام شاهر و سوگند می خورم
دیوان / ۱۴۴
- ۳۸- وام حافظ بگو که باز دهند
کرده ای اعتراف و ما گوهم
دیوان / ۲۶۳
- ۳۹- باز نشان حرارتم ز آب دو دیده و بین
نبض مرا که می دهد هیچ ز زندگی نشان
دیوان / ۲۶۴
- ۴۰- اشک خونین بنمودم به طبیبان گفتند
درد عشقت و جگر سوز دوا بی دارد
دیوان / ۸۴
- ۴۱- چندانکه گفتم غم با طبیبان
درمان نکردند مسکین غریبان
دیوان / ۲۶۴
- ۴۲- دیوان / ۳۸-۳۹
- ۴۳- حافظ :
به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید
که می رویم به داغ بلند بالایی
دیوان / ۳۵۰
- مقایسه شود با کلام شاعر عرب:
فَاجْعَلُوا إِنِّ مَتَّ يَوْمًا كَفَنِي
وَرَقَّ الْكَرْمِ وَ قَبْرِي مَعْصَرَةٌ
- ۴۴- بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلرا
دیوان / ۳

۴۵- قاضی بیضاوی در شروع به تألیف تفسیر خویش تردید خود را به وسیله استخاره رفع کرد (انوارالتنزیل ۱/ ۲) و عبید زاکانی دستور منظومی دارد در باب فال، کلیات ۷۶. درباره فال واستخاره در مجله سخن (۱۳/ ۵۶۵) (۵۴۵) به تفصیل سخن رانده‌ام. رجوع شود به مجموعه یادداشتها و اندیشه‌ها

۲۷۴/ - ۲۵۱

۴۶- عنوان ملك القراء که در پایان يك نسخه خطی دیوان حافظ متعلق به اواسط قرن نهم جزو القاب شاعر ذکر شده است ظاهراً نشان می‌دهد که شاعر در عصر خویش و ادوار نزدیک به آن بیشتر به عنوان عالم و فاضل و مخصوصاً قاری قرآن مشهور بوده است نه به عنوان عارف و سالک که ظاهراً در زمانهای بعد به وی داده‌اند. رک: دیوان، مقدمه قزوینی/ عب - عج

۱۲- عشق، کدام عشق؟

۱- دیوان شرقی گوته، به وسیله شجاع‌الدین شفا به فارسی ترجمه شده است. راجع به ارتباط گوته و حافظ هم تحقیقات بسیار در زبان آلمانی و فارسی هست. از آن جمله رجوع شود به مقاله نگارنده، گوته و ادبیات ایران، در مجموعه یادداشتها و اندیشه‌ها/ ۳۰۵-۲۹۰. راجع به ژان لاهور هم، رجوع شود به: دکتر جواد حدیدی، مجله دانشکده ادبیات مشهد ۹/ ۲

۲- عن انس بن مالک ان اعراباً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم :

متى الساعة؟ قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما اعدت لها؟ قال: حب الله و

رسوله، قال: انت مع من احببت. صحيح مسلم ۴۲/ ۸ مقایسه شود با کتاب

الزهره/ ۶۶، عن ابن عباس ان النبي صلعم قال من عشق ففء و کتم فمات مات

شهيداً، عطف الالف/ ۵۶. حديث اخير که با اندک تفاوت در کتب صوفیه و حتی

بعضی کتابهای ادب مکرر آمده است تفسیری است از آنچه الحب العذري

(= عشق آمیخته با عفت) خوانده‌اند و در توصیف آن باید رجوع کرد به

هزارویکشب، طبع کلاله خاور ۳/ ۸-۷

۳- تلقی حکما و عرفای مسلمین از عشق، حاکی از آشنایی آنهاست با

اقوال و تعالیم یونانیان در این باب. راجع به اقوال مسلمین در باب عشق، مقاله H. Ritter, Philologica III, Der Islam/21 که در فصل حاضر نیز از آن استفاده شده است در عین حال، نیاز به اصلاح و تکمیل دارد.

۴- در باب Troubadours و مسئله Amour Courtois رجوع شود به تواریخ ادبیات اروپایی در قرون وسطی. راجع به احتمال تأثیر طوق الحمامه در پیدایش سنت غنایی تر و بادورها رجوع شود به: شعر بی دروغ ۱۶۷/

۵- از آن جمله است گفت و شنود منسوب به ارسطاطالیس و شاگردانش در باره عشق، و آنچه از اقوال افلاطون، ارسطاطالیس، و قلا دیوس نقل شده است در باب ماهیت محبت. کتاب عطف الالف المألوف/ ۴۱-۴۰ و ۷۸-۷۷

۶- محمد معین، مقدمه عبهر العاشقین/ ۶۳-۶۲

۷- همان مأخذ/ ۴۲

۸- مقایسه شود با ملاحظات الطاف حسین حالی، حیات سعدی (به زبان اردو)، ترجمه سید نصرالله سروش، طبع طهران ۱۳۱۶/ ۱۳۸ - ۱۳۷ که تفاوت شعر فارسی، عربی، و اردو را از این دیدگاه نشان می دهد.

۹- ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۱۱۱

۱۰- تعبیر مأخوذ است از قرآن کریم: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ،

الْم ترانهم فی کل وادیهمون و انهم یقولون ما لا یفعلون. سورة الشعراء

۲۲۴-۲۲۷/

۱۱- عزیز نسفی، انسان کامل/ ۱۱۸

۱۲- السراج (ابو محمد)، مصارع العشاق/ ۸۸، ۱۴۳

۱۳- حدیث نبوی: الأرواح جنود مجندة فماتعارف منها ائتلف و ما

تناكر منها اختلف، صحیح مسلم ۴۱/ ۸

۱۴- مروج الذهب ۲/ ۲۸۵، عبارت ابن داود بدین گونه است: و

زعم بعض المتفلسفین ان الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل علی هیئة

الكرة ثم قطعها ایضاً فجعل فی كل جسد نصفاً و كل جسد لقی الجسد الذی فیهِ

النَّصْفُ الَّذِي قَطَعَ مِنَ النِّصْفِ الَّذِي مَعَهُ ، كَانَ بَيْنَهُمَا عَشَقٌ لِلْمُنَاسِبَةِ الْقَدِيمَةِ وَ

تَتَفَاوَتْ أَحْوَالُ النَّاسِ فِي ذَلِكَ عَلَى حَسَبِ رَقَّةٍ طِبَائِعِهِمْ . كتاب الزهره / ۱۵

۱۵- دیلمی، کتاب عطف الالف / ۴۰ شماره ۱۴۴ مقایسه شود با :

Garcia Gomez, EL collar de la Paloma, Madrid 1922/ 39-40

۱۶- برای مفهوم شاهد رجوع شود به: تعریفات جرجانی / ۱۵۹

مقایسه شود با کتاب عطف الالف / ۱۱۰-۱۰۹، التصفیه فی احوال المتصوفه، به

تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی / ۲۱۲

۱۷- ابن قیم الجوزیه، روضة المحبین و نزهة المشتاقین، طبع دمشق

۱۳۴۹/ ۱۵۰- ۱۰۱. تفصیل اقوال فقها و مستند آنها را در مسئله النظر الی

المُرد، و مسئله غض النظر نقل می کند. از کتاب محمد بن طاهر المقدسی که ابن-

الجوزی هم در تلبیس ابلیس پاره ای اقوال از آن نقل کرده است اطلاع در دست

نیست. ممکن هست ابن قیم الجوزیه آنچه را به عنوان مستند حکم فقهای که

قایل به جواز نظر بوده اند بدون ذکر مأخذ یاد می کند از کتاب مقدسی گرفته

باشد. رجوع شود به:

Ritter, H. Philologika VII, Der Islam / 21

۱۸- درباره اوحدالدین کرمانی و عراقی وجود این گونه تمایلات در

نفحات جامی تصریح شده است. از مقالات شمس و از مقدمه قدیم دیوان عراقی

نیز این نکته تأیید می شود. همچنین رجوع شود به براون، از سعدی تا جامی

/ ۱۴۶ و ۱۵۵-۶ مقایسه شود با کلیات عراقی، مقدمه / ۵۷-۵۵؛ بدیع-

الزمان فروزانفر، زندگی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ

دوم / ۵۳-۵۴

۱۹- شرح مواقف / ۲۰۱-۱۸۹

۲۰- درباره مفهوم نظر از جهت علم شناخت نگاه کنید به تعریفات جرجانی

/ ۲۱۶، و الرد علی المنطقین ابن تیمیه / ۱۳ و ۸۸. غزالی نیز در معیار العلم،

معارج القدس و احیاء العلوم بتفصیل در این باب سخن گفته است.

۲۱- درباره علم خلاف و مأخذ آن رجوع شود به: جلال همایی،

غزالی نامه / ۲۳-۱۷، مقایسه شود با: فرار از مدرسه / ۷۳، ۸۴، ۳۷۳

۲۲- غزالی، احیاء العلوم / ۴، ۳۰۳-۲۹۹

۲۳- Massignon, L., *Passion d' al - Halladj*. i/161-3

۲۴- Ritter, H., *Das Meer der Seele* /454

۲۵- از ابوحلمان دمشقی و فارس دینوری هم این سیرت نقل شده است و ممکن است تعبیر مبالغه آمیزی باشد از یک نظریه آنها. رجوع شود به: ابو- منصور بغدادی، *الفرق بین الفرق* /۲۵۹، مقایسه شود با: بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۱/۳۲-۳۵

۲۶- برای توجیه این نکته که ظلوم و جهول را عرفا نه در معنی قدح بلکه در معنی مدح برای انسان تفسیر کرده اند، رجوع شود به: لاهیجی، شرح گلشن راز /۲۰۰، ۱۹۹

۲۷- کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، چاپ دوم /۴۰۲

۲۸- Ethé, H., *Neuepersische Litteratur*, im *Grundriss der Iranischen philologie* II /303

۲۹- برای شعر متنبی رجوع شود به فصل ۵- سرود زهره: یادداشت شماره ۲۶. مقایسه شود با کلام منسوب به حلاج: قال الحلاج الحب أولها حرق و آخرها قتل. *مکاشفة القلوب* /۲۸

۳۰- Shakespeare, *The Tempest* III . I, 7

۳۱- الجرس اجمال الخطاب الالهی الوارد علی القلب بضرب من لقهر و لذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم الوحي بصصلة الجرس ... تعریفات جرجانی /۶۶

۳۲- عزیز نسفی، رساله بیست و دوم در بیان بهشت و دوزخ کتاب الانسان الكامل /۲۹۹ مع هذا اینکه نسفی يك جای دیگر در رساله نوزدهم از کتاب الانسان الكامل /۲۵۲ راجع به این امانت می گوید که مراد عقل است ظاهراً از آن روست که در مورد اخیر نظریه قول اهل رسوم دارد.

۳۳- دکتر محمد امین ریاحی، مقدمه مرصاد العباد /۷۳-۷۲

۳۴- قول محمود شبستری: ظلومی و جهولی ضد نورند / ولیکن مظهر عین ظهورند، گلشن راز /۷۳۶ مقایسه شود با شرح گلشن /۲۰۱-۱۹۹

۳۵- ابن تیمیه، *مجموعه الرسائل والمسائل*، طبع قاهره، مطبعة المنار

۳۶- کَلْمِیْنِ یا حَمِیْرَاءِ یا کَلْمِیْنِ یا عَیْشَة حَدِیْثِ نَبَوِیْ اسْت در خطاب به عایشه که به قول مولوی پیغمبر در این بیان با وی همدمی ساخته است و در توجیه آن در مثنوی شرحی هست :

مُصْطَفِیْ آمَد که سَازَد هَمْدَمِیْ کَلْمِیْنِ یا حَمِیْرَاءِ زَد دَمِیْ
برای مأخذ حدیث و شرح آن رجوع شود به فروزانفر، شرح احادیث مثنوی / ۲۱-۲۵

۳۷- برای نمونه این گونه تلقیها از شعر حافظ ر.ک به:

Carra DE Vaux , Les Penseurs de l' Islam,
V/277-288

۳۸- ابیات ذیل که درغزلهای مربوط به سالهای اواخر عمر شاعر آمده-
است حاکی است از این طرز تفکر درمسائل راجع به ایمان و عرفان:
نیل مراد بر حسب فکر و همتست
از شاه نذر خیر و ز توفیق داوری

*

ای در که اسلام پناه تو گشاده
بر روی زمین روزنه جان و در دل

*

کجاست صوفی دجال فعل ملحد شکل
بگو و بسوز که مهدی دین پناه رسید

*

هوشیار حضور و مست غرور
بحر توحید و غرقه گنهم

*

به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند
چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی

دیوان / ۳۱۵، ۲۰۷، ۱۶۳، ۲۶۳، ۳۳۸

و نظایر این گونه معانی که در اشعار مربوط به اواخر عمر شاعر بسیار است این تصور را که تطور نهایی فکر شاعر از ایمان به شك والحاد منجر شده- باشد قابل تصدیق نشان نمی دهد.

۳۹- جامی در نفحات الانس درباره وی می گوید: «یکی از عزیزان سلسله خواجگان قدس الله تعالی اسرارهم فرموده است که هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست اگر مرد صوفی باشد» و نیز می نویسد: «هر چند معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوف به یکی از آن طایفه نسبت درست کرده باشد اما سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده است که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده». نفحات الانس/ ۶۱۴.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--

کتابنامه گزیده

الف - از مراجع کهنه تر

- ۱- تاریخ شیخ اویس - تألیف قطب الدین اهری، شامل قسمتی از متن با ترجمه انگلیسی به اهتمام ین فن لون، طبع لاهه ۱۳۷۳ ه.ق. این کتاب در باب تاریخ سلطان اویس و آل اینجو و آل مظفر بعضی اشارات و معلومات دارد که هرچند مفصل نیست اما به هر حال جالب است و در کتاب دکتر غنی ذکری از آن نیست.
- ۲- تاریخ گیتی - تألیف محمود گیتی، تلخیص و ذیلی است برای مواهب الهی در تاریخ آل مظفر، طبع اول این کتاب در ذیل تاریخ گزیده حمدالله مستوفی طبع اوقاف کتب آمده است و طبع دیگری نیز به اهتمام عبدالحسین نوایی دارد.
- ۳- تاریخ یزد - تألیف جعفر بن محمد بن حسن جعفری از منشآت قرن نهم هجری، به کوشش ایرج افشار، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران ۱۳۳۸. بعضی اطلاعات سودمند در باب آل اینجو و آل مظفر در آن هست. در کتاب دکتر غنی ذکری از آن نیست.
- ۴- تعریفات جرجانی - تألیف میرسید شریف جرجانی، مجموعه‌ای است فرهنگ گونه، از اصطلاحات علمی و حکمی اسلامی در عصر حافظ و قبل از آن. این کتاب به سبب ارتباط احتمالی و به هر صورت به مناسبت همعصری بین مؤلف آن با حافظ در فهم مقاصد و عبارات حافظ قابل ملاحظه است. طبع مصر ۱۹۳۸.
- ۵- شرح دیوان حافظ - به ترکی، طبع بولاق ۱۲۵۰، تألیف سودی بوسنوی از فضلالی عهد عثمانی که آن را در حدود سنه ۱۰۵۳ به اتمام رسانیده است. مؤلف که اهل بوسنه و معلم بعضی شاهزادگان در دربار عثمانی بوده است شرحهایی هم بر بوسنه و گلستان سعدی دارد. شرح سودی البته محدود

به تفسیر لفظی و لغوی است اما از جهت ضبط نسخه‌ها که گاه فواید بیشتری را متضمن است. از همین لحاظ ضبط نسخه‌ها هم بعضی بر آن اعتراض کرده‌اند و او را متهم به اصرار در سنی نشان دادن حافظ داشته‌اند اما نسخه‌های قدیم که در دست است این اعتراض را غیرموجه نشان می‌دهد و جای شك نمی‌گذارد که آنچه در ضبط وی حذف و اسقاط شده است بهیچ وجه مبنی بر غرض وی نیست بلکه در واقع به سبب فقدان آنهاست در نسخه‌های قدیمتر. کتاب، به وسیله دکتر عصمت ستارزاده به فارسی ترجمه شده است.

۶- شدالازاد فی خط الاوزاد عن زوال المزاد - معروف به المزارات یا

مزارات شیراز تألیف معین الدین ابوالقاسم جنید شیرازی که آن را در حدود سال ۷۹۱ تألیف کرده است، طبع به تصحیح و تحشیه محمد قزوینی - (و مقدمه) عباس اقبال، طهران ۱۳۲۸ شمسی. کتاب در عهد حیات حافظ تألیف شده است و از مطاوی آن اطلاعات مفیدی در باب سلاطین و علما و زهاد عصر حافظ می‌توان بدست آورد و در واقع شدالازاد از مآخذ بسیار سودمند است برای توصیف محیط دینی و علمی عصر حافظ. در تاریخ عصر حافظ تألیف دکتر غنی فقط يك بار ذکر آن رفته است (۱۵۴/۱) آن هم جهت بیان يك تن از مشایخ شیراز که در سال ۳۵۱ وفات یافته است. اهمیت کتاب که اندکی قبل از وفات حافظ اتمام یافته است و ظاهراً به همین سبب شرح حال حافظ در آن نیست، بیشتر از لحاظ تاریخ شیراز و اوضاع و احوال آنجا است در عهد حافظ، اینکه دکتر غنی در بررسی اوضاع و احوال شیراز از آن استفاده‌ای نکرده است از نقایص کتاب او محسوب است.

۷- کشف زمخشری - تفسیر قرآن کریم تألیف جاراالله زمخشری. این کتاب به سبب آنکه مورد مراجعه و مطالعه حافظ بوده است در فهم و شناخت رموز بلاغت حافظ و پاره‌ای عقاید و آراء او اهمیت بسیار دارد و نفوذ این کتاب در دیوان حافظ درخور بررسی جداگانه است.

۸- لطیفه غیبیه - تألیف شاه محمد دارابی از اهل دارا بجرد فارس و معاصر شاه عباس دوم صفوی، در شرح ابیات مشکل حافظ و دفع بعضی اعتراضات که نکته گیران بر کلام حافظ داشته‌اند. طبع طهران ۱۳۵۴ ه. ق.

۹- مجمل فصیحی - تألیف فصیحی، به تصحیح محمود فرخ، مجلد سوم طبع مشهد ۱۳۳۹ با وجود خلطی که در بعضی تواریخ و وقایع در اصل نسخ

موجود کتاب هست در بررسی تاریخ این دوره اهمیت بسیار دارد.

۱۵- منهاج الطالبین فی معارف الصادقین - در تاریخ انبیا و ملوک اسلام و بعضی فواید دیگر، تألیف علی بن الحسین بن علی المدعو بجارالله الهلالی الملقب بعلاء القزوینی. کتاب به نام جلال الدین... ابوالفوارس شاه شجاع تألیف یافته است و مؤلف چنانکه در پایان کتاب بیان می کند آن را در ذی الحجه سنه ثمان و سبعین (و سبعمائه) آغاز کرده است و در شعبان سنه تسع و سبعین به پایان آورده. نسخه ای از این کتاب مورخ به محرم الحرام سنه احدى و ثمانین و سبعمائه هست که عکسی از آن در کتابخانه ملی طهران (آ، ۳۶۸) وجود دارد. کتاب در تاریخ آل مظفر و بعضی احوال عصر حافظ اهمیت دارد و دکتر غنی در تاریخ عصر حافظ از آن استفاده نکرده است. چون این کتاب هنوز طبع نشده است نقل چند فقره از آن را درین یادداشتها خالی از فایده ندیدم:

(۱) مؤلف بعد از نقل پاره ای اشعار عربیه منسوب به شاه شجاع می نویسد:

وایات فارسیه خاصه حضرت علیه بسیار است اما جهت

خست الشرکا که بیشتر مردم بر آن قادرند متعرض نمی شویم. (آ. 345).

(۲) درباره امیر مبارز می نویسد:

از سلطان محمد الجایتو گذشته پادشاهی دین پرور (تر) و عدل گستر (تر) و بانامو ستر از سلطان سعید مغفور مبارزالدین والدین ابوالمظفر بن المنصور بادید نیامد. در سنه اربع و خمسين و سبعمائه هجریه تمامت مملکت فارس و کرمان و خوزستان و عراق و آذربایجان اورا مسلم شد و در احیاء دین نبوی و اظهار شرع مصطفوی بدیضا بنمود و از قراء سبع تفحص فرمود و قراء و حفظه را تربیت کرد و در تجدید احادیث نبوی و مواظبت بر مدارست علوم نفسی و مراسم و معالم دینی سعی بلیغ نمود و در طاعت و تلاوت و عبادت آفریدگار خود به اقصی الغایه بکوشید و آثار فسق و فجور از جهان برانداخت و رسوم مفسدت از مملکت خود بکلی قمع و قلع کرد و اهل فارس در ایام دولت او معالم دین و شرایع اسلام آموختند و از هیبت و سیاست او به نماز و عبادات دیگر میل کردند و همچنان از آثار خیرات و مبرات او بدان قاعده مانده اند و کرامات کاتبین مثوبات حسنات بی نهایت در

دیوان اعمال آمو و مأمور ثبت می گرداند. (ب، 350-351 آ).
(۳) راجع به ماجرای پهلوان اسد می گوید:

بر رأی ارباب‌الباب معین و مقرر است که سردار مخالفان و سرور
معاندان و پهلوان کافر نعمتان گریه زاهد اسد نامِ روباه سیرت گفتار
سریرت بیوفای بدعهد بود که... از کثرت نعمت کعبه رفت، و غرور
مال و جاه و حکومت مملکت کرمان به موافقت فرعون و هامان طاغی
ویاغی شده و چندین هزار خلق از خان و مان آواره کرده... تا که
باری تعالی بر خلائق بیخشود... و آه سحر گاهی ضعفه و عجزه کرمان
کارگر آمد و به دست کمترین بندهای از بندگان درگاه طومار
عرش طی فرموده به اسفل السافلین فرستاد. (ب 356).

۱۱- منتخب التواریخ معینی - قسمت مربوط به مغول و تیمور. کتاب
در حدود ۸۱۶ یعنی تقریباً یک ربع قرن بعد از وفات حافظ در شیراز تألیف
شده است و مؤلف ظاهراً معین الدین نطنزی نام داشته است. منتخب التواریخ معینی
به سبب اشمال بر تاریخ آل اینجو و آل مظفر و ملوک یزد و کرمان در باب تاریخ
عصر حافظ محتوی اطلاعات مفید است و در قادیخ عصر حافظ دگر غنی از آن
استفاده نشده است. منتخب معینی به همت ژان آبن در طهران به سال ۱۳۳۶
خورشیدی چاپ شده است. چون پاره‌ای از مطالب کتاب در باب قادیخ عصر
حافظ خالی از فایده نیست نقل آنها در اینجا سودمند می نماید:
(۱) درباره امیر مبارز:

وزارت به خواجه برهان الدین داد و قاصدی به مصر
فرستاد تا به جهت او از خلفای بنی عباس منشور بیاوردند. و به والی
امیر المؤمنین ملقب شد. در تقویت و تمشیت امر معروف و نهی منکر
جدی بلیغ داشت چنانکه به واسطه بعضی از اشعار شیخ مشرف الدین
مصلح السعدی خواست که صندوق متبرک او را بسوزد شاه شجاع که
ارشد اولاد او بود دلیرانه به زانو درآمد و گفت که برانابت شیخ
شاهدم، چنانچه گفته است:

سعیدیا بسیار گفتن عمر ضایع کردندست

وقت عذر آوردنست استغفر الله العظیم

محمد مظفر ملزم شد و از آن عزم بگشت. ۱۸۵/

(۲) درباره شاه شجاع :

کمال نفس او تا غایتی، بود که درمباحثه علمی اکثر طالب-
 علما مستعد را الزام می داد و پیوسته شرح حماسه را به درس می-
 گفت. به حسن صورت از اخوان ممتاز بود. ۱۸۷/
 در حوالی سیرجان نزول کرده بود و از غایت تفکر دست
 برهم می زد. قوام الدین که راه وزارت داشت از او سبب آن پرسید.
 شاه شجاع گفت فکر تسخیر آذربایجان می کنم اگر میسر شود. صاحب-
 عیار بخندید و گفت: دما را از شیراز بیرون کرده اند نمی دانیم که به
 کرمان راه خواهند داد یا نه. باوجود این کلیات (که) درپیش است
 پادشاه را فکر تسخیر آذربایجان در خاطر می گردد!، شاه شجاع آن
 سخن را فروخورد و هیچ جواب نداد ۱۸۸/

۱۲- المواقف- تألیف الامام الاجل القاضی عضدالدین عبدالرحمن بن-
 احمد الایجی، با شرح میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ و دو حاشیه از
 عبدالحکیم سیالکوتی و مولی حسن چلبی، طبع مصر ۱۳۲۵، در ۸ مجلد. این
 کتاب در شرح و بیان عقاید جاری عهد حافظ درمسائل راجع به کلام و عقاید،
 مرجعی است سودمند. همچنین شرح میرسید شریف بر آن نیز به سبب همعصری
 شارح با خواجه، در فهم مقاصد او و درک مسائل فلسفی و کلامی عصر حافظ
 اهمیت مخصوص دارد.

۱۳- مواهب الاهی در تاریخ آل مظفر - تألیف جلال الدین معلم یزدی
 جلد اول به تصحیح سعید نفیسی، از انتشارات کتابفروشی اقبال طهران. این
 کتاب باوجود سبک منلق و مصنوعی که دارد از جهت بررسی مسأله رواج بعضی
 ترکیبات و تعبیرات که نظایر یا عین آنها در دیوان حافظ نیز هست جالب و
 حاکی از شهرت و تداول آن گونه ترکیبات در عصر حافظ است. جنبه تاریخی
 کتاب که مورد توجه دکتر غنی واقع شده است نیز اهمیت بسیار دارد.

۱۴- نفایس الفنون فی عرایس العیون - تألیف محمد بن محمود آملی دایرة المعارف فارسی عصر حافظ. کتاب به عهد سلطنت شاه شیخ ابواسحق ، در شیراز تألیف یافته است و گذشته از فواید تاریخی و لغوی آن که تا حدی شبیه به کتاب شماره ۱۳ مذکور در فوق است، از جهت اسباب تألیف و تأثیر آن در فرهنگ عصر حافظ اهمیت دارد. طبع طهران ۱۳۵۹ ق.

ب - از چاپهای دیوان

- ۱- چند نمونه از متن دست حافظ ، مسعود فرزاد، قاهره ۱۹۴۲
- ۲- حافظ شیراز ، با انتخاب، تصحیح، نقطه گذاری، احمد شاملو، طهران ۱۳۳۶ ش.
- ۳- حافظ شیرازی، براساس نسخه مورخ ۱۲۴ هجری، به اهتمام محمدرضا جلالی نائینی و نذیر احمد، طهران ۱۳۵۵
- ۴- در جستجوی حافظ صحیح ، از مسعود فرزاد: کتاب اول: جامع نسخ، کتاب دوم و سوم صحت کلمات و اصالت، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۴۷ و بعد.
- ۵- دیوان حافظ ، تصحیح و حواشی سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، طهران ۱۳۴۵، چاپ دوم ۱۳۴۶، مصحح علاوه بر نسخه های قدیم بر نسخه های جدید و حتی چاپی هم تکیه دارد و با اینهمه طبع تازه مشتمل بر مزایای جالبی است و از آن جمله کشف الایات آن، فواید بسیار دارد.
- ۶- دیوان لسان الغیب خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، به کوشش حسین پثرمان بختیاری مقدمه کتاب شامل تحقیق جامع و جالبی است در باب حافظ و شعر او که برای تعدادی از محققان مورد استفاده بوده است. طهران، طبع دوم، ابن سینا ۱۳۴۲.
- ۷- دیوان حافظ ، به اهتمام سید عبدالرحیم خلخالی، از روی نسخه خطی مورخ ۸۲۷، طهران ۱۳۵۶
- ۸- دیوان کهنه حافظ ، به اهتمام ایرج افشار، طهران ۱۳۴۸
- ۹- دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی ، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، طهران ۱۳۲۵ هجری شمسی، موثقترین طبع جامع انتقادی از دیوان حافظ. مجموعه طبع دکتر خانلری با آنکه نسخه اساس آن از حیث تاریخ بر نسخه اساس این طبع مقدم است جامع نیست فقط گزیده ای

است از غزلیات خواجه. وقتی يك كاتب به خود اجازه دهد از ابیات و غزلیهای يك دیوان انتخاب کند چه اطمینان هست که احیاناً اجازه تصرف در ضبط الفاظ و ترکیبات را به خود نداده باشد؟ با آنکه در طرز استفاده از نسخ اساس قزوینی جای حرف هست و اینکه مصحح نسخه بدلهارا ضبط و نقل نمی کند قبول صورتی را که در نسخه وی هست گه گاه دشوار می کند، باز تا نسخه ای انتقادی از تمام دیوان حافظ، که در عین حال بر مبانی دقیق و استوار نقد متون مبتنی باشد نشر نشده است، نسخه طبع قزوینی مستندترین چاپ دیوان حافظ به شمار خواهد رفت و ضبط منتخبات به هیچ وجه نمی تواند صورت اصل قدیم موجود در دیوان را نفی کند هر چند به ذوق و منطق ما مطلقاً بتر باشد.

۱۰- غزلیهای خواجه حافظ شیرازی، چاپ دکتر پرویز نائل خانلری،

تهران ۱۳۳۷

ج- از شرحها و بررسیها

۱- بانك جرس، راهنمای مشکلات دیوان حافظ، از پرتو علوی، تهران

۱۳۴۹

۲- تاریخ عصر حافظ، یا تاریخ فارس و مضافات و ایالات مجاوره در قرن هشتم. جلد اول از کتاب (نا تمام) بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تألیف دکتر قاسم غنی تهران ۱۳۲۱ شمسی. شامل روایات مورخان و تذکره نویسان در باب تاریخ عصر حافظ و همچنین اطلاعات بسیار مبسوط در باب حافظ. با آنکه نویسنده موفق نشده است یادداشتهای خود را در باب زندگی حافظ منتشر کند، در این کتاب غالب آن گونه معلومات را جابه جا نقل کرده است. مآخذ عمده تاریخ حیات حافظ غالباً در این کتاب جمع و تدوین شده است. ازین رو من، خواننده را غالباً - جز بندرت و فقط در مواردی که نسخه اصل مأخذ به شکل دیگری در دسترس من بوده است - به این کتاب غنی حواله کرده ام. مع هذا بسیار هست که آنچه من ازین مأخذ نتیجه گرفته ام با آنچه دکتر غنی استنباط کرده است تفاوت دارد.

۳- حافظ تشریح، عبدالحسین هژیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۴۳

۴- حافظ چه می گوید؟ کسروی تبریزی، چاپ چهارم ۱۳۳۵، انتقادی

است بر حافظ که نویسنده به اعتقاد خود بدآموزیهای اخلاقی و اجتماعی حافظ را بشدت محکوم می کند.

- ۵- حافظ شناسی یا الهامات خواجه، از محمد علی بامداد، تهران ۱۳۲۶، چاپ دوم ۱۳۳۸
- ۶- حافظ شیرازی، از محمود هومن، به کوشش اسماعیل خوئی، تهران ۱۳۴۷
- ۷- حافظ شیرین سخن، از محمد معین، نشریه بنگاه پروین، تهران ۱۳۱۹
- ۸- حافظ نامه، سید عبدالرحیم خلخالی، تهران ۱۳۲۵
- ۹- فرهنگ اشعار حافظ، از دکتر احمد علی رجایی، انتشارات زوار، تهران ۱۳۴۵
- ۱۰- مکتب حافظ، یا مقدمه بر حافظ شناسی، از دکتر منوچهر مرتضوی، تهران ۱۳۴۴
- ۱۱- نقشی از حافظ، از علی دشتی، تهران ۱۳۳۷
- ۱۲- حافظ خراباتی، رکن الدین همایون فرخ، تهران ۱۳۵۴

د- از زبانهای دیگر

- 1- ARBERRY, A.H., *Fifty Poems of Háfiz*, Cambridge 1953
- 2- *Classical Persian Litterature*, London 1958
- 3- BAUSANI, A., *LA Rappresentazione della Natura del Poeta Persiano Hafiz*, Oriente Moderno, 23, 1943
- 4- *Storia della Leteratua Persiana*, Milano 1960, INDIZI
- 5- BOYCE, M.A *Novel Interpretation of Hafiz*, BSOAS. 1953
- 6- BROWNE, E.G., *A Literary History of Persia*, Vol. 3, Cambridge 1920.
- 7- FARZAD, M., *Hafez and his Poems*, London 1949
- 8- LESCOT, R., *Chronologie de Hafiz*, BEOD, 1944
- 9- ROEMER, H.R., *Probleme der Hafiz Forschung und ihrer Lösung* Wiesbaden 1951
- 10- RYPKA, J., *History of Iranian Literature*, Dordrecht - Holland 1968 Index
- 11- WICKENS, G.M., *The Persian Conception of Artistic Unity in Poetry and its Implication in Other Fields*, BSOAS, 1952
- 12- *An Analysis of Primary and Secondary Significations in the Third Ghazal of Hafiz*, BSOAS 1953

فهرست راهنما

ابن خلکان: ۲۱۳، ۲۳۷
 ابن داود: ۱۸۳
 ابن سینا: ۱۵۱، ۱۷۷
 ابن طباطبَاء: ۶۶
 ابن عربی ← محیی الدین
 ابن فارسی: ۹۱، ۱۶۶، ۹۳، ۲۳۴، ۲۳۵
 ابن ندیم: ۱۷۷
 ابواسحق اینجو، شاه: ۱، ۴، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۱۱۳
 ابوبکر، خلیفه عباسی: ۵۰
 ابوبکر القطبی الاثری: ۲۱۱
 ابوالحسن دیلمی: ۱۷۷
 ابو حمزه بغدادی: ۱۸۲، ۱۸۵
 ابوالخطاب (قاری): ۱۹
 ابوریحان بیرونی: ۲۰۳
 ابوسعید بلخانی: ۱۸
 ابوسعید ایلخان: ۱۲، ۵۰
 ابوسعید مهنه: ۸۰
 ابوعبدالله بن الخفیف: ۱۷۷
 ابوالعلاء معری: ۳۶، ۳۹، ۶۴، ۶۷، ۹۱، ۱۲۷، ۱۹۹، ۲۱۵
 ابوعلی دقاق: ۲۳

آ

آخر الزمان: ۶۱
 آذربایجان: ۵۴، ۱۱۶، ۲۶۱، ۲۶۳
 آربری: ۲۴۰
 آسیای صغیر، رنود: ۲۰۴
 آصف جم اقتدار ← برهان الدین
 ابونصر
 آل اینجو: ۲۶۲
 آل مظفر: ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۷۲، ۲۶۲
 آن: ۱۴۰
 آتاتول فرانس: ۷۸
 آناکرئون: ۶۷
 آیینۀ جام: ۱۴۷، ۱۴۸
 آیینۀ سکندر: ۶۷، ۶۸، ۱۳۴

الف

ابراهیم: ۵۹
 ابرقوه: ۱۱۰
 ابن اثیر: ۲۱۳، ۲۳۱
 ابن بطوطه: ۱، ۲، ۳، ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۱۴۹، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷
 ابن بی بی: ۲۰۴
 ابن حزم اندلسی: ۱۷۷

ابوفراس: ۳۶، ۶۳

ابوالفرج: ۳۶

ابوالمبارك (قاری): ۱۹

ابوالمحسن بن تغری بردی: ۲۳۱

ابومحمد منصور: ۸

ابومسلم، پهلوان خراسان: ۶

ابونواس: ۳۶، ۶۵، ۶۷، ۱۲۷، ۱۰۷

۲۴۱

ایبکور: ۱۲۰، ۱۴۰

اتابکان یزد: ۴۴

اتابك پشنگ، پادشاه لر: ۱۲۴

اتابك یزد، حاجی شاه: ۴۴

اختیار: ۱۳۷، ۱۳۸

ادب صوفیه: ۱۶۹

ادراك اشرافی: ۹۸

اراده: ۱۳۷

ارسی، رود: ۱۲۳

ارسطاطاليس: ۱۷۸، ۲۵۳

استغنا: ۶۸، ۱۲۹

اسکندر: ۱۳۲، ۱۳۴

اشراقات قلبی: ۳۲

اصطخر: ۱۳۴

اصفهان: ۱۳، ۲۸، ۲۹، ۴۳، ۵۰

۵۵، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۸، ۱۶۱

افتخارالدین دامغانی: ۲۰

افلاطون: ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۹۰

اقبال، عباسی: ۲۶۰

الست، عهد: ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۶۶

الفاظ صوفیه (ابدال، جمع، تفرقه،

ذکر، محبت...): ۳۳، ۱۶۸

امیر خسرو دهلوی: ۵۸

امیر حاجی ضرب: ۴۹

امیر علیشیر نوایی: ۴۵، ۲۱۰

امیر مبارز ← مبارزالدین

امیر معزی: ۶۹

امین الدین، شیخ: ۲۳، ۳۷، ۲۰۷

امین الدین بلیانی: ۱۶۸

انکیزیسیون: ۵۱

انگور مثقالی: ۴۴

انوری: ۳۱، ۴۹، ۶۴، ۶۹، ۸۲

۱۶۸، ۲۱۹

اوحدالدین کرمانی: ۱۸۵، ۱۸۰

اوقاف: ۷، ۵۱، ۶۱

اویس، پسر شاه شجاع، ۱۲۱، ۱۲۶

اویسی، طریقت: ۱۵۳

اهریمن قاتار ← تیمور

اهل مدرسه: ۶۶

اهل ملامت (ملامتیه) ۱۶۷، ۱۶۹

۱۷۰

ایذج: ۲۹، ۱۲۴

ایلخان مغول: ۶

ایلخانیان: ۳، ۱۲

ایلکانی، سلطان احمد ← سلطان

احمد

ایلکانی، سلطان اویس ← سلطان

اویس

ایهام: ۷۷

ب

بابا طاهر: ۱۳

بابا کوهی: ۱۳

بابل: ۵۹

بازار دمشق: ۱۰

باغ کاران: ۱۲۰، ۲۴۰

بایزید: ۳۸، ۱۰۵، ۱۵۸

بخارا: ۱۶۱

براهمه: ۱۲۸

برج اولیا (شیراز): ۴۶، ۱۶۳، ۱۶۹

برهان الدین ابونصر، خواجه: ۵۱، ۵۵

۱۱۰، ۲۶۲

بغداد: ۵۰، ۱۱۴، ۱۵۹، ۲۳۱

۱۶۰، ۱۷۲، ۲۴۷
 ترك خجندی ← کمال
 ترك سمرقندی: ۶۷، ۱۵۹، ۱۶۱
 تعبیرات و کنایات عوام: ۸۵
 تفکر غربی: ۲۰۰
 تکیه سعدی: ۶
 تمغا: ۴۷، ۲۵
 تمیم بن معز: ۶۵
 تناسخ: ۱۲۸
 تورانشاه وزیر، خواجه: ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۵۸
 تیمور: ۲۲، ۴۴، ۶۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۴۷، ۲۶۲
 ث
 ثلاثة غسله (کاس سه گانی): ۱۰۸، ۱۲۴

ج

جاحظ: ۱۷۷
 جارالله الهلالی ← علاء قزوینی
 جالینوس: ۱۷۸
 جام جم: ۶۷، ۶۸، ۹۴، ۹۵، ۱۴۵
 جام جهان بین: ۱۴۵، ۱۵۷
 جام جهان نما: ۹۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۷
 جامع قدیم دیوان (محمد گلندام): ۳۵
 جام کیخسرو: ۹۶، ۱۴۶
 جام مقدس: ۱۴۵
 جامی، نورالدین عبدالرحمان: ۴۵، ۸۰، ۸۶، ۱۶۲، ۱۶۶، ۲۳۴، ۲۴۸
 جاندار: ۴۶
 جبر: ۱۳۷، ۱۳۸
 جبرئیل ← داستان ملایک
 جرجانی، میرسید شریف: ۱۶۶، ۱۸۸، ۲۰۲

بقعه شیخ کبیر: ۸
 بلاغت قرآن: ۵۸، ۶۲
 بنگ: ۱۶۵
 بنگاله: ۱۲۴
 بنی عباس: ۵۰، ۲۶۲
 بواسحق، روزگار، دولت: ۲۴، ۲۶، ۴۳، ۴۵، ۴۹، ۱۷۲
 بواسحق، فیروزه: ۱، ۳، ۱۳، ۲۲، ۳۰، ۲۰۳، ۲۰۵
 بودلر: ۸۷
 بورژوایی، فرهنگ: ۲۰۰
 بوصیری: ۶۳، ۲۱۴
 بهاءالدین (پدر حافظ) ← کمال الدین
 بهاءالدین عثمانی شافعی: ۱۱۷
 بهشت سعادت: ۲
 بیت لطف: ۴، ۱۱، ۴۴، ۴۶

پ

پادشه بحر ← قطب الدین تهمتن
 پهلوان اسد خراسانی: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۶۴، ۲۶۲
 پهلوان خرم: ۱۲۳
 پهلوان محمد زین الدین: ۱۲۳
 پهلوان محمود: ۳
 پیر گلرنگ، افسانه: ۱۶۷، ۱۷۴
 پیر نیشابور ← خیام

ت

تابعین: ۷
 تاج الدین جعفر، سید: ۸
 تاش خاتون: ۳، ۷، ۱۱، ۲۶
 تبریز: ۲۳، ۵۴، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۶۰
 ترکان: ۴۴، ۷۶، ۱۱۴، ۲۲۶
 ترکان جلایر: ۱۱۶
 ترکان سمرقند (لشکریان تیمور):

جلال‌الدین ابوالقوارس ← شاه شجاع
جلال‌الدین تورانشاه ← تورانشاه
جلال‌الدین دوانی: ۱۴۱، ۱۹۹
جلال‌الدین، سلطان: ۱۷۲
جلال‌عزیز، قاضی: ۱۶، ۱۸، ۲۳،
۲۷، ۳۳، ۱۲۸، ۲۰۲
جلالیر، سلطان احمد: ۱۱۰، ۱۵۸،
۱۶۰
جم: ۱۴۶
جمشید: ۶۷، ۶۸
جمع‌خانه: ۱۵۳
جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم:
۳۸، ۲۶۰
جوینی، عظاملك: ۶۸
جهان‌بینی عرفانی: ۹۱، ۱۰۴
جهانجوی قاتار ← تیمور
جهانگرد مغربی ← ابن بطوطه
جیحون، رود: ۱۷۳

چ

چنگیز مغول: ۱۷۲
چوپانی، ملك اشرف: ۳۸

ح

حاتم طائی: ۲۷
حاجی‌قوام ← قوام‌الدین حسن
حاجی ملاهادی سبزواری: ۲۴۶
حافظ ابرو: ۲۱۱
حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد: ۱،
۲، ۳ و...
حافظ قرآن: ۲۱، ۳۷
حافظ مقدس: ۱۷۶
حبه خضرا ← بنگ
حدیث قدسی: ۶۱
حسان بن ثابت: ۱۰۷، ۲۳۶، ۲۴۱

حسن تعلیل: ۷۸
حق‌الیقین: ۹۶
حلاج: ۹۲، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۸۴، ۱۹۱،
۱۹۵

حمدالله مستوفی: ۱۰
حیدرآباد: ۲۰۳

خ

خاقانی: ۳۹، ۶۹، ۱۶۸، ۲۱۶، ۲۱۹
خانقاه: ۳۲، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۶۹
خجند: ۷۶
خجندی ← کمال
خرابات مغان: ۳، ۴۳، ۱۵۷، ۱۶۵،
۱۶۹، ۲۱۰
خراج فارس: ۲۵
خراسان: ۱۶۲
خرقه‌پوشی: ۱۷۱
خسرو ← امیر خسرو

خضر: ۱۳۲

خط غبار: ۱۶

خلیل عادل (برادر حافظ): ۱۶

خواجوی کرمانی: ۳۷، ۵۷

خواجه عبدالله انصاری: ۱۲

خوارزم: ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۴۷

خوارزمیان: ۲۴۷

خوان یغما: ۸۶

خیام: ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۴، ۹۱، ۱۲۰،

۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲،

۱۹۹

خیام‌آبانه، اندیشه: ۷۴

د

دارا: ۱۳۴

دارابی، محمد: ۱۹۹

دارالعباد: ۱۱۹

زین العابدین، پسر شاه شجاع: ۱۵۸،
۱۶۱، ۱۷۱، ۱۹۷، ۲۰۱

ژ

ژان ابن: ۲۶۲

ژان لاهور: ۱۷۶

س

سانسور محتسب: ۵۳

سبک: ۸۲

سبک هندی: ۸۶

سراج الدین، مولانا: ۲۳

سرور اهل عمائم ← حاجی قوام

سعادت آباد ← میدان

سعدالدین احمد: ۹

سعدی: ۱۰، ۱۴، ۱۹، ۳۱، ۳۷، ۵۱،

۵۷، ۵۸، ۶۷، ۷۵، ۸۸، ۱۰۵،

۱۱۵، ۱۳۸، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶،

۱۹۲، ۲۳۱، ۲۶۲

سکاکی: ۱۸، ۳۴

سلطان احمد ایلکانی: ۵۹، ۲۴۰

سلطان اویس ایلکانی: ۵۴، ۱۱۱،

۱۱۴، ۱۱۵، ۱۶۰، ۱۶۹، ۲۳۷،

۲۴۰

سلطان محمود الجایتو: ۲۶۱

سلطانیه: ۱۲۶

سلمان ساوجی: ۵۸، ۱۱۵، ۱۶۶،

۱۶۸

سلیمان: ۲۲، ۵۹

سمرقند: ۱۶۱

سنائی: ۷۰، ۱۷۸، ۲۲۰

سهروردی: ۳۲، ۱۶۶

ش

شاخ نبات: ۲۶

داستان ملایک: ۱۰۰

دجال: ۶۱

دروازه سعادت: ۲۹

دقوقی، مکاشفه: ۹۷

دقیقی: ۶۷، ۲۱۸

دکن: ۱۲۰

دندی: ۱۱۱

دوانی، جلال الدین: ۱۹۹

دولت‌شاه: ۱۶۲، ۲۳۶، ۲۴۸

دیرمغان: ۴۰، ۱۴۴

دیوانی، کار: ۱۱۴

ر

راهداری: ۴۹

رئیس عمر: ۲۹

رباط شیخ کبیر: ۱۸

رباعی موقوف: ۲۴

رکن آباد، آب، سرچشمه: ۶، ۱۰،

۱۱۳

رند: ۴۱، ۱۷۰

رند شیراز: ۷۴

رنود آسیای صغیر ← آسیای صغیر

روح القدس: ۱۵۷

رود (فرزند) عزیز (فرزند حافظ): ۱۷۳

رودکی: ۶۷

روزبهان: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴،

۱۸۵، ۱۸۶

روزبهانی، سلسله: ۱۷۹

ز

زبان شعر: ۸۶

زمخسری: ۱۸، ۳۴

زندان سکندر ← یزد

زنده‌رود: ۱۲۰، ۲۴۰

زین الدین قایمادی: ۱۱۸

شاطبی، قصیده: ۱۹

شاعر اسلام ← حسان

شافعی: ۱۰۸، ۱۹۵، ۲۳۷

شاه اینجو ← ابواسحق

شاه ترکان، افراسیاب: ۱۱۷، ۱۱۸

شاه چراغ: ۷

شاه داعی: ۸۸

شاهدبازی: ۴، ۱۱

شاه سلطان: ۵۰، ۵۴

شاه شجاع: ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۱۱۰

۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸

۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۵۸، ۱۶۱

۱۶۴، ۱۶۹، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۶۲

شاه شیخ ← ابواسحق

شاه نعمت الله ولی: ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۸

۲۴۹

شبستری: ۹۲، ۹۳، ۱۹۵، ۲۳۴

شبلی، پسر شاه شجاع: ۱۰۵، ۱۲۱

۱۲۶

شرابخواری: ۴۹

شرب الیهود: ۴۴

شطرنج: ۲۱

شعر منقح (حولیات): ۵۷

شعر نو: ۸۷

شکوه آصفی: ۵۹

شمس الدین آملی: ۲۱

شمس الدین محمد صادق: ۱۴

شمس فخری: ۲۴

شولستان: ۱۲۶

شهاب حسن: ۲۰۴

شهر رندان (شیراز): ۱، ۶، ۱۶، ۲۱

۲۲، ۲۶، ۲۹، ۴۳، ۱۱۰، ۱۱۲

۱۱۶، ۱۱۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۲

۱۷۳، ۱۷۵، ۲۰۳

شیخ اشراق: ۱۸۷

شیخ جام: ۲۵۰

شیخ رستم: ۸

شیخ صنعان: ۷۰

شیخ علی کلاه: ۱۶۵

شیراز: ۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۹

۴۳، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۶۸

۶۹، ۷۱، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴

۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴

۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۰۵، ۲۴۷

شیراز، معبر کاروانهای تجارتی: ۲۵

شیرین پسر: ۱۸۰

ص

صاحب عیار ← قوام الدین

صوفی: ۴۸، ۷۰، ۱۶۳

صوفی سمرقند ← تیمور

صوفیگری: ۱۷۱

صوفیه: ۱۷۱

صومعه: ۴۰، ۱۴۹

ط

طامات: ۱۴۹

طایر قدسی: ۱۵

طغرا: ۱۱۲

طوبی: ۱۵۱

طور، آتش: ۵۹

طور، درخت: ۶

طوفان نوح: ۵۹

ظ

ظاهریه، فرقه: ۱۸۴

ظلوم جهول: ۱۰۱، ۱۸۹، ۱۹۴

ظهیر الدین امیر: ۲۰۴

ظهیر فاریابی: ۳۱، ۳۷، ۳۹، ۸۱، ۸۲

۱۶۸، ۲۱۹

عینیه، قصیده: ۱۵۱، ۲۴۶

غ

غزالی: ۱۴۱
غزالی، احمد: ۱۷۸، ۱۸۵
غساله (مطرب هندی): ۱۲۵
غنی، دکتر قاسم: ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷
۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۶۰
غیاث‌الدین اسکندر، پادشاه بنگاله:
۱۲۴، ۱۲۵
غیاث‌الدین بن خواجه رشیدالدین
همدانی: ۱۲

ف

فثودال، جامعه: ۲۰۰
فاتح لنگ ← تیمور
فارس: ۲۸، ۵۰، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۹
۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۹، ۱۷۱، ۲۰۴
۲۰۹، ۲۶۱
فخرالدین عبدالصمد: ۱۲۵
فخررازی، امام: ۱۸
فراعنه: ۱۳۴
فرخ، محبوب حافظ: ۲۶
فروزانفر، بدیع‌الزمان: ۲۱۳، ۲۴۳
فسا، سرپل: ۲۸
فلسطین: ۱۹
فهلویه: ۱۸۷
فیض ازل: ۱۳۲

ق

قاضی بیضاوی: ۱۸، ۲۵۲
قرائت‌های هفتگانه قرآن: ۱۹، ۲۰
قراء سبع: ۵۰، ۲۶۱
قرل ارسلان: ۲۱۹
قزوینی، علامه محمد بن عبدالوهاب:

ع

عارف صوفی ← حلاج
عالم صغیر و عالم کبیر: ۱۰۳
عباسیان ← بنی عباس
عبدالرزاق سمرقندی: ۱۶۰
عبدالرزاق کاشانی: ۳۲
عبید زاکانی: ۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷
۳۷، ۴۰، ۴۴، ۴۹، ۵۲، ۱۳۳
۱۶۴، ۱۸۰، ۲۵۲
عراق: ۵، ۵۴، ۱۱۶، ۲۶۱
عراقی: ۷۰، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵
۱۸۶، ۱۸۸
عراقی، غزلیات: ۲۲۰
عرفان: ۱۷۱
عزرائیل ← داستان ملائک
عزیز مصر: ۵۹
عشره، قاری: ۱۹
عشق: ۱۷۱
عشق الهی: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲
۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰
عشق انسانی: ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۲
۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰-۱۹۳
عشق جسمانی: ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۸۱
۱۹۰-۱۹۳
عشق روحانی: ۱۰۷
عشق عرفانی: ۱۹۱-۱۹۳
عشق مجازی: ۲۲، ۱۷۹، ۱۸۱
عطار: ۷۰، ۱۴۵، ۱۷۸، ۱۹۲، ۲۴۴
علاء قزوینی: ۲۱۱، ۲۶۱
علم نظر: ۱۱۹
علوم غربیه: ۲۱
علی بن الحسین بن علی ← علاء قزوینی
علی سهل: ۱۶، ۲۹
عماد دین محمود: ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۱
عماد فقیه کرمانی: ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸

۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۶۰

قطب‌الدین تهمتن بن تورانشاه،
پادشاه هرموز: ۱۲۴

قلادیوس: ۱۷۸، ۲۵۳

قوام‌الدین حسن: ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۴۷

قوام‌الدین عبدالله: ۹، ۱۹، ۴۶، ۱۱۷
قوام‌الدین وزیر، صاحب عیار: ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۲۶۳

ک

کئارسیس: ۱۸۱

کاترین، دوسی‌ین: ۱۴

کازرون: ۱۵

کاس سه گانی ← ثلاثة غسله

کبکنجیر، حکایت: ۱۶۴

کتب محرمه الانتفاع: ۵۱، ۵۳

کتمان عشق: ۱۸۱

کرد ساده دل ← بابا طاهر

کرمان: ۱۲، ۲۳، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۶۵، ۲۴۹، ۲۶۲

کریم‌الطرفین: ۴۴

کلو اسفندیار: ۲

کلو حسن: ۱۱۶

کلو حسین: ۲

کلو فخر: ۲

کلو عمر: ۴

کمال اسمعیل: ۳۱، ۳۷، ۷۱، ۸۱، ۱۶۸، ۲۲۳

کمال خجندی: ۷۴، ۹۲، ۱۸۰، ۲۲۶، ۲۴۸

کمال‌الدین ابوالوفا: ۱۲۵

کمال‌الدین (پدر حافظ): ۱۵

کوپای اصفهان: ۱۵

کوی نیکنامی: ۱۵۲

کیخسرو، اینجو: ۴۴

گ

گرچه زاهد: ۱۶۳، ۱۶۴

گلبانگ پهلوی: ۸۸

گل‌قند: ۷۳

گناه اودیپوس: ۱۱۱

گوته: ۱۷۶، ۱۹۸

گوساله سامری: ۵۹

ل

لایب‌نیتس: ۱۴۱

لرستان: ۲۹

م

مالارمه: ۸۷

مانویه: ۱۸۷

ماه کنعانی: ۱۲۱، ۲۴۰

مبارزالدین والدین ابوالمظفر بن

المنصور (محمد مظفر): ۱، ۴، ۷، ۱۲، ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۵۸، ۱۹۷، ۲۶۱، ۲۶۳

مترلینک، موریس: ۱۴۶

متنبی: ۳۶، ۳۹، ۶۵، ۱۹۱، ۲۱۴

مجدالدین، شیخ: ۲۳، ۲۴

مجدالدین، قاضی: ۲۷

مجنون: ۶۴

مجوس: ۴۳

محتسب: ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۷۹، ۱۱۰، ۱۱۲

محمد بن طاهر مقدسی: ۱۸۵

محمود شاه: ۵۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴

۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳

۱۹۲، ۱۹۳، ۲۳۱
 مهدی: ۶۱
 مهستی: ۲۳۱
 میبد: ۵۰
 میپرستان عرب: ۱۷۳
 میثاق الست: ۱۰۲، ۱۸۳، ۱۹۳، ۱۹۴
 میدان سعادت آباد: ۱، ۲۹، ۴۳، ۴۸، ۴۹
 میرعلیشیر نوایی ← امیرعلیشیر
 میکائیل ← داستان ملایک

ن

نازخاتون: ۳۸
 نجف: ۵۰
 نجم‌الدین خباز: ۱۳
 نجم رازی: ۱۹۴
 فرد: ۲۱
 نصر بن احمد: ۲۳۱
 نصره‌الدین یحیی: ۱۱۱، ۱۱۹
 نظامی: ۶۹، ۷۰، ۸۷، ۲۳۲
 نمرود، آتش: ۵۹
 نمط عالی ← سبک
 نورالدین خراسانی، شیخ: ۴۶

و

ورلن: ۸۷
 ولتر: ۷۸، ۱۴۱
 ولی‌شناسان: ۱۰۹

ه

هاروت: ۵۹
 هارون: ۱۷۷
 هرمز، جزیره: ۲۸
 همجنسگرایی (همجنسبازی): ۴۴

محمود شاه بهمنی: ۱۲۰
 محمود کتبی: ۲۱۰
 محیی‌الدین عربی: ۳۲، ۹۵، ۹۸
 ۱۴۰، ۱۷۰، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰
 مدرسه شاه محمود: ۱۸
 مدرسه خاتونیه: ۱۸، ۲۳
 مدرسه مجدیه: ۱۸
 مراعات نظیر: ۷۵
 مرغ سلیمان: ۷۰
 مسجد عتیق: ۵، ۱۰
 مسعود سعد: ۷۱
 مسعود شاه اینجو: ۳، ۱۲، ۱۵
 مسعود غزنوی: ۳۹
 مسعودی: ۱۸۳، ۱۹۰
 مصر: ۵۰، ۶۳، ۱۲۱، ۲۴۰، ۲۶۲
 مصلی: ۱۱۳، ۱۷۴
 معتزله: ۱۲۸، ۱۷۷
 معین‌الدین نطنزی: ۲۶۲
 معین‌الدین یزدی: ۶۶
 مغبچگان: ۲۲
 مغول، قبایل: ۲۵، ۲۸، ۲۶۲
 مفرح یاقوت: ۷۳
 مقاطعه: ۵۱
 مقریزی: ۲۳۱
 مکاشفات روحانی: ۹۱
 مکاشفات عارفانه: ۹۸
 مکاشفه عرفانی: ۱۵۱
 ملک دارا: ۳۸، ۶۷، ۶۸، ۲۰۹
 ملک سلیمان: ۱۲۱، ۱۳۴، ۱۶۱
 منصور شاه: ۱۵۸، ۱۷۲
 منوچهری دامغانی: ۳۹
 موردستان، دروازه: ۲۹
 موسیقی: ۲۱
 مولوی (مولانا جلال‌الدین): ۷۰، ۹۰
 ۹۶، ۹۷، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۷۹

۱۸۰

همگر: ۶۹

همه خدایی: ۹۱

هند: ۱۱۴

هودرلین: ۱۴۲

ی

یاغی باستی: ۱۲

یاقوت حموی: ۲۰۴

یحیی شاه: ۸۲، ۱۱۹، ۱۵۸، ۱۵۹

۱۷۱، ۱۷۲، ۲۵۱

یزد: ۱۲، ۲۳، ۲۸، ۵۰، ۱۱۸، ۱۲۰

۲۶۲

یزید، خلیفه اموی: ۳۵

یهود: ۴۳

فهرست کتابها و مجلات

الف

- احادیث مثنوی: ۲۱۳، ۲۳۶
 احیاء العلوم (احیاء علوم الدین): ۲۵۴
 ارزش میراث صوفیه: ۲۱۳، ۲۳۰
 ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲
 ارمغان پاک: ۲۳۶
 اسرار التوحید: ۲۲۷
 اسرار الحکم: ۲۴۶
 اسرار نامه: ۶۵، ۲۱۶
 اسکندر نامه: ۷۰
 اشارات و تنبیها: ۲۳۴
 اغانی: ۳۶، ۲۴۱
 الهی نامه: ۱۴۵، ۲۲۴
 امثال و حکم: ۲۳۱
 انسان کامل: ۲۵۳، ۲۵۵
 انوار التنزیل: ۲۵۲

ب

- با کاروان حله: ۲۱۵
 بانگ جرس: ۲۶۵
 بدایع: ۵۷
 بستان السیاحه: ۲۰۷
 البلاغه: ۲۰۹
 بوستان: ۵۷، ۶۹، ۲۱۹
 بهارستان: ۲۱۴، ۲۴۸، ۲۴۹

پ

- پرندۀ آبی: ۱۴۶

ت

- تاریخ ادبی ایران (از سعدی قاجامی):
 ۲۱۲، ۲۵۴
 تاریخ آل مظفر: ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۰
 تاریخ جدید یزد: ۲۰۵، ۲۳۹
 تاریخ شیخ اویس: ۲۱۱، ۲۵۷
 التفهیم: ۲۱۴
 تاریخ عصر حافظ: ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷
 ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲
 ۲۴۷، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۵
 تاریخ گیتی: ۲۵۹
 تاریخ یزد: ۲۰۵، ۲۵۹
 تذکرۃ الاولیاء: ۲۱۵
 تذکرۃ دولتشاه: ۲۰۶، ۲۳۶
 تذکرۃ میخانه، تعلیقات: ۲۰۶، ۲۵۰
 ترجمان الاشواق: ۱۸۰
 تعریفات جرجانی: ۱۶۷، ۲۴۲، ۲۴۳
 ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۴
 ۲۵۹
 تعریفات (عبیدزاکانی): ۲۰۷، ۲۱۱
 تفسیر ابوالفتوح: ۲۴۳

ج

- جام جم: ۱۶۵
جامع التواریخ: ۲۰۷
جامع حسنی: ۲۱۱
الجماهر فی معرفة الجواهر: ۲۰۳
جهانگشای جوینی: ۶۸، ۲۱۸، ۲۱۹

چ

- چند نمونه از متن درست حافظ: ۲۶۴

ح

- حافظ تشریح: ۲۶۵
حافظ چه می گوید: ۲۶۵
حافظ شناسی: ۲۶۶
حافظ شیرازی: ۲۶۴، ۲۶۶
حافظ شیرین سخن: ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۴۱، ۲۶۶
حافظ نامه: ۲۶۶
حاوی: ۲۰
حبیب السیر: ۲۰۴، ۲۰۹
حماسه ابوتمام: ۳۶
حماسه بحتری: ۳۶

خ

- خسرو و شیرین: ۷۰، ۲۳۲

د

- در جستجوی حافظ صحیح: ۲۶۴
ده نامه: ۱۲۲
دیوان ابوالعلاء معری: ۳۶، ۳۹
دیوان ابو فراس: ۳۶، ۲۱۵
دیوان ابو نواس: ۳۶، ۲۴۱
دیوان انوری: ۷۰
دیوان بحتری: ۳۶

- دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ

شیرازی: ۲۵۹

- دیوان سنایی: ۲۲۰
دیوان شرقی: ۲۵۲
دیوان شمس: ۷۰، ۲۰۹
دیوان ظهیر فاریابی: ۷۰
دیوان عبید زاکانی: ۲۰۳
دیوان کبیر: ۷۱
دیوان کمال اسماعیل: ۷۱، ۲۲۳
دیوان کمال خجندی: ۲۲۵
دیوان کهنه حافظ: ۲۶۴
دیوان لسان الغیب خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی: ۲۶۴
دیوان متنبی: ۳۶، ۳۹، ۲۱۰، ۲۱۶

ر

- راحة الصدور: ۶۸، ۲۱۸
ران ملخ، مجموعه: ۲۴۰
رباعیات خیام: ۲۴۵
رسالات اخوان الصفا: ۱۷۷
الرسالة القشیریة: ۲۱۵
رساله ابن سینا: ۱۷۷
رساله دلگشا: ۲۰۶
رساله لونگینوس: ۲۲۸
رساله مهمانی: ۱۸۳، ۱۹۰
روح العاشقین ← ده نامه
روضات الجنان: ۲۴۹
روضه الانوار: ۲۲، ۵۷
روضه الصفا: ۲۰۹، ۲۴۰، ۲۴۷
روضه المحبین و نزهة المشتاقین: ۲۵۴
ریاض العارفین: ۲۳۴

ز

- زندگی مولانا جلال الدین محمد
مشهور به مولوی: ۲۵۴
زهر الاداب حصری: ۲۱۶

ظ

ظفرنامه شامی: ۲۱۰

ع

عبرالعاشقین: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶
۲۵۳، ۲۵۰

عطف الالف المألوف: ۱۷۷، ۱۸۳
۲۳۷، ۲۵۳، ۲۵۴

عقد الفرید: ۲۱۶

عوارف المعارف: ۳۲، ۱۶۶، ۱۷۶

غ

غزالی نامه: ۲۵۴

غزلهای خواجه حافظ شیرازی: ۲۶۵

ف

فرار از مدرسه: ۲۵۴

الفرق بین الفرق: ۲۱۳، ۲۵۵

فرهنگ اشعار حافظ: ۲۶۶

الفهرست: ۱۷۷

ق

قرآن: ۱۸، ۱۹، ۲۰...

ک

کشاف: ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۶۰، ۶۴، ۱۱۶، ۲۰۹

۲۱۵، ۲۶۰

کشف الاسرار: ۲۴۹

کشف کشاف: ۲۰، ۲۳، ۳۲، ۶۱، ۸۱

کلیات عبید زاکانی (مطایبات): ۴۴

۲۰۳، ۲۰۶-۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱

کلیات عراقی: ۲۵۴

کلیله و دمنه: ۶۹، ۱۶۴

سی

ساقی نامه: ۷۰

سبک شناسی: ۲۳۳

«سخن»: ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۵۲

سفرنامه ابن بطوطه: ۲۰۳

سفرنامه ناصر خسرو: ۲۳۱

سوانح: ۱۷۸

سیاستنامه: ۲۳۱، ۲۴۱

شی

شاهنامه: ۶۷، ۹۴، ۲۳۳

شدالازار فی حطالاوزار عن زوارالمزار
(المزارات یا مزارات شیراز):

۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰

۲۱۲، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۶۰

شرح احادیث مثنوی: ۲۵۶

شرح احوال و آثار عطار: ۲۴۴

شرح حال عطار: ۲۰۹

شرح حماسه: ۱۱۶، ۲۶۳

شرح دیوان حافظ: ۲۵۹

شرح سودی: ۲۰۹

شرح گلشن راز ابراهیمی: ۲۳۴

۲۴۴، ۲۵۵

شرح مثنوی شریف: ۲۳۴، ۲۵۵

شرح مواقف: ۱۸۵، ۲۵۴

شعر بیدروغ، شعر بی نقاب ۲۲۸

۲۵۰، ۲۵۳

شیرازنامه: ۲۰، ۲۰۴، ۲۰۶

ط

طبقات القراء: ۲۰۶

طوالع: ۲۰، ۲۱، ۳۳

کمال نامه: ۲۲، ۵۷

گ

گلستان: ۲۳۶، ۲۵۹

گلشن راز: ۲۳۴، ۲۵۵

ل

لطایف: ۴۸، ۵۲، ۱۶۵، ۱۸۱

لطیفه غیبیه: ۲۶، ۲۰۷، ۲۲۹، ۲۳۴

۲۴۱، ۲۶۰

لمعات: ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰

لیلی و مجنون: ۷۰

م

مثنوی (مولوی): ۷۱، ۱۹۶، ۲۰۵

۲۲۲، ۲۲۹

مجالس النفائس: ۲۱۰

مجمال فصیحی: ۲۱۱، ۲۶۰

مجموعه الرسائل والمسائل: ۲۵۵

محصل: ۳۳

مرصاد العباد: ۲۳۵، ۲۴۶

مروج الذهب: ۲۵۳

مشارق: ۲۰

مصارع العشاق: ۲۵۳

مصباح الهدایه: ۲۱، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۴

مطالع: ۲۰، ۲۱، ۲۳

مطلع السعیدین: ۲۱۱، ۲۴۷

المعجم: ۶۹، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۲۹

معجم البلدان: ۲۰۴

المغرب لابن سعید: ۲۱۷

مغنی نامه: ۷۰

مفتاح: ۲۳، ۳۴

مقامات حمیدی: ۲۴۱

مکاشفة القلوب: ۲۵۵

مکتب حافظ (مقدمه بر حافظ شناسی):

۲۶۶

مناقب: ۷۱، ۲۲۳

مناهج الطالبین فی معارف الصادقین:

۲۱۱، ۲۴۹، ۲۶۱

منتخب التواریخ معین الدین (معینی):

۲۰۴، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۶۲

منطق الطیر: ۷۰، ۲۱۶

مواقف: ۲۰، ۲۳، ۳۳، ۳۴، ۱۲۸

۲۴۱، ۲۶۳

مواهب الہی: ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۵۹، ۲۶۳

موش و گربه: ۱۶۴

مونس العشاق: ۱۸۷

معیار العلم، معارج القدس: ۲۵۴

ن

نزهة القلوب: ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۰

نقایس الفنون: ۱۸، ۲۱، ۱۶۶، ۲۱۸

۲۶۴

نفحات الانس: ۲۵۷

نقد ادبی: ۲۴۳

نقشی از حافظ: ۲۶۶

النهاية فی غریب الحدیث والاثار: ۲۱۳

نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۰۹

۲۱۰، ۲۴۴

و

وفیات الاعیان: ۲۴۸

ه

هزار و یکشب: ۲۵۲

ی

یادداشتها و اندیشه ها (مجموعه): ۲۵۲

«یادگار»: ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸

۲۲۳، ۲۳۰

«یغما»: ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۳۸

THE JAMMU & KASHMIR UNIVER
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--	--

نقد اندیشه

۲



RS 175.00